

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC EN ABITBI-TÉMISCAMINGUE

RÉVEIL DE LA PRATIQUE DU TRAÎNEAU À CHIENS À IQALUKTUUTTIAQ
(CAMBRIDGE BAY, NUNAVUT) : PERSPECTIVE MULTIPLE SUR LES
TRANSFORMATIONS DES RELATIONS INUINNAIT-*QINMIT*

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE SUR MESURE EN ÉTUDES AUTOCHTONES

PAR

ROXANNE BLANCHARD-GAGNÉ

AOÛT 2021



Mise en garde

La bibliothèque du Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue et de l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) a obtenu l'autorisation de l'auteur de ce document afin de diffuser, dans un but non lucratif, une copie de son œuvre dans [Depositum](#), site d'archives numériques, gratuit et accessible à tous. L'auteur conserve néanmoins ses droits de propriété intellectuelle, dont son droit d'auteur, sur cette œuvre.

Warning

The library of the Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue and the Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) obtained the permission of the author to use a copy of this document for nonprofit purposes in order to put it in the open archives [Depositum](#), which is free and accessible to all. The author retains ownership of the copyright on this document.

REMERCIEMENTS

En témoignage d'estime et de respect, je tiens à remercier l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT) et son personnel pour ce parcours aux cycles supérieurs. Je remercie en particulier mon directeur de maîtrise, Francis Lévesque, professeur à l'École d'études autochtones, pour sa flexibilité, ses judicieux conseils et sa confiance qui ont contribué à mon épanouissement personnel et professionnel. Il convient aussi de dire ma gratitude au comité d'évaluation pour ses précieux commentaires, ainsi qu'au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) pour son soutien financier à ma recherche.

Un merci du fond du cœur aux citoyen-ne-s d'Iqaluktuuttiaq pour leur accueil chaleureux et leur amitié. Je suis à la fois touchée et profondément reconnaissante, au-delà des mots, pour la confiance qui m'a été accordée et les bons moments passés ensemble. Avec toutes les splendeurs d'Ikaluktuuttiaq, et de l'Inuit Nunangat en général, j'ai eu une chance exceptionnelle d'y vivre et de côtoyer des gens formidables. Ce *chez-moi* aura toujours une place spéciale dans mon cœur.

J'ai pris beaucoup de plaisir à travailler avec la Pitquhirnikkut Ilihautiniq / Kitikmeot Heritage Society (KHS). Cette expérience m'a permis de consolider mes connaissances et d'en développer de nouvelles. D'ailleurs, j'exprime ma reconnaissance à KHS et à la radio communautaire (Ovayok Broadcasting Society) pour leur appui.

Je souhaite également souligner la collaboration de l'organisme Northern Canine Rescue (NCR) et de ses vétérinaires collaborateurs-trices qui m'ont permis de prendre

part à leurs activités multiples, dont leur clinique vétérinaire annuelle en 2018. Leur disponibilité m’a permis de mieux saisir certaines nuances des services de soins aux animaux de la communauté et défis de l’interculturalité dans le contexte nordique.

Je remercie sincèrement les participant-e-s à ma recherche pour la générosité de leurs partages et tout le temps qu’ils ont consacré pour faire progresser ma réflexion. Je me sens très privilégiée d’avoir côtoyé les aîné-e-s Margaret et Jimmy Okhina, ainsi que David Amegainek — gardien-ne-s de savoirs inuinnait et pass-eurs-euse culturels.

À Emily Angulalik, une pensée pleine de reconnaissance inspirée par son éthique professionnelle et son savoir linguistique, et pour m’avoir permis d’offrir des services d’interprétation dans les principales langues parlées à Iqaluktuuttiaq : l’anglais et l’inuinnait. Et, du fond du cœur, merci à Eva Omilgoetok-Ayalik et Janet Tamalik McGrath pour le service de traduction dont le travail est indispensable à une restitution des données en conviant le sens d’équivalence, qui embrasse pleinement la cohésion éthique du traduire, et un espace de rapprochement entre les connaissances et savoirs pluriels du monde académique/scientifique occidental et inuinnait.

J’aimerais exprimer ma gratitude à tou-te-s les chercheur-e-s et spécialistes inuit ou non-inuit qui ont pris le temps de discuter de mon sujet de recherche. Chacun de ces échanges a contribué à faire avancer mon analyse.

Un merci bien particulier à Pamela Hakongak Gross, Kevin Bacon-Hervieux, Valter Botelho-Resendes, Wayne Gregory, Noémie Allocca, François Bouchard et Bo Wallenius pour leur amitié et soutien constants. Je tiens également à témoigner toute ma reconnaissance à Stéphanie Boulais, Séraphin Guy Balla Ndegue et François-Olivier Guay pour avoir relu et corrigé mon mémoire. Leurs conseils de rédaction ont été très précieux.

Et merci infiniment à mon amoureux pour son soutien sans faille et sa patience d'ange. Enfin, je tiens à remercier vivement les membres de ma famille et de mon entourage en général pour leurs encouragements. Ils ont été d'un grand soutien dans l'élaboration de ce mémoire.

Quana tamaphi (merci à toutes et tous)!

ALOOTOOK IPELLIE – HOW NOISY THEY SEEM (1976)

I saw a picture today, in the pages of a book.
It spoke of many memories of when I was still a child:
Snow covered the ground,
And the rocky hills were cold and gray with frost.
The sun was shining from the west,
And the shadows were dark against the whiteness of the hardened snow.

My body felt a chill
Looking at two Inuit boys playing with their sleigh,
For the fur of their hoods was frosted under their chins,
From their breathing.
In the distance, I could see at least three dog teams going away,
But I didn't know where they were going,
For it was only a photo.
I thought to myself that they were probably going hunting,
To where they would surely find some seals basking on the ice.
Seeing these things made me feel good inside,
And I was happy that I could still see the hidden beauty of the land,
And know the feeling of silence.

TABLES DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
LISTE DES FIGURES.....	ix
RÉSUMÉ	xi
ABSTRACT	xii
HAVAAGA IHUMALIUGHIMAJARA	xiii
LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES	xiv
GLOSSAIRE	xvi
THÉSAURUS LEXICOGRAPHIQUE	xx
CHRONOLOGIE DES ÉVÉNEMENTS MARQUANTS CONNUS QUI ONT FAÇONNÉ IQALUKTUUTIAQ.....	xxi
NOMENCLATURE ET ETHNONYMES.....	xxix
CHAPITRE I PROBLÉMATIQUE ET POPULATION CANINE ET ATTELAGE DE CHIENS À IQALUKTUUTIAQ.....	1
1.1 <i>Problématique de recherche : les relations Inuit-chien dans l'Arctique</i>	4
1.2 <i>Objectifs de recherche</i>	11
1.3 <i>Cadre théorique</i>	12
1.3.1 La relation humain-animal : au-delà des frontières territoriales.....	12
1.3.2 La relation humain-chien.....	16
1.4 <i>Méthodologie</i>	18
1.4.1 La recherche documentaire	20
1.4.2 L'étude de cas	21
1.4.3 Zone et population à l'étude	24
1.4.4 Entrevues individuelles	27
1.5 <i>Considérations éthiques</i>	30
1.5.1 Les limites de la recherche et les biais.....	31

1.6 Structure du mémoire	32
CHAPITRE II FONDEMENTS HISTORIQUES ET TRANSFORMATIONS DES RELATIONS INUINNAIT-QINMIT.....	34
2.1 <i>Pitquhiq : habitude, coutume, tradition</i>	37
2.1.1 Ajukiktuq : en train d'apprendre	39
2.1.2 Qinmiqtuqtuq : se déplacer en traîneau à chiens.....	47
2.2 <i>Violence coloniale et détérioration du système de transfert de savoirs</i>	50
2.2.1 Sédentarisation et population canine.....	51
2.2.2 Le régime des pensionnats et l'expérience des Inuinnait.....	56
2.3 <i>Déclin des chiens de traîneaux</i>	60
2.3.1 Les principaux types de zoonoses : dangers pour les Inuinnait et les qinmit.....	61
2.3.2 Avancées technologiques et véhicules motorisés	63
2.4 <i>(Re)définition actuelle des rôles et fonctions du chien</i>	65
2.4.1 Patrimoine menacé et transmission intergénérationnelle : défis et impasses.....	65
2.4.2 Chiens de compagnie, chiens de sécurité	67
<i>Conclusion</i>	70
CHAPITRE III OBSTACLES À LA PROPRIÉTÉ, LA POSSESSION OU LA GARDE D'UN CHIEN	72
3.1 <i>Facteurs économiques</i>	73
3.1.1 Généralités.....	73
3.1.2 Disparité des richesses et incidences dans les relations humain-chien	78
3.1.3 Pauvreté sociale.....	86
3.2 <i>Aires réservées aux chiens et dynamiques sociales</i>	89
3.2.1 Organisation du territoire et des espaces anthropisés.....	89
3.2.2 Harmonisation et partage du territoire	95
<i>Conclusion</i>	97
CHAPITRE IV ADMINISTRATIONS, CONTRÔLE CANIN ET SERVICES ANIMALIERS....	99
4.1 <i>Politiques urbaines, hétéronomie et biais inconscients</i>	99
4.1.1 Contrôle policier, motivations et processus émotionnels	100
4.1.2 Législation, réglementation et référentiels géocentriques	106
4.1.3 Interdépendance au chien : vecteur d'identification au territoire et à son appropriation	115
4.2 <i>Services animaliers, approche écosanté et sécurité</i>	126
4.2.1 Diamonds in the Ruff	127
4.2.2 Northern Canine Rescue	130
4.2.3 Organisations et prestations des services vétérinaires	135
<i>Conclusion</i>	139

CHAPITRE V RÉVEIL DES PRATIQUES D'ATTELAGE DE CHIEN ET MOBILISATION COMMUNAUTAIRE	141
5.1 <i>Projet pilote de la Pitquhirnikkut Ilihautiniq</i>	143
5.2 <i>Identification d'aspirations locales et de moyens envisagés pour y parvenir..</i>	144
5.2.1 Les jeunes et les attelages de chiens : comment susciter l'intérêt ?	145
5.2.2 S'inspirer de l'Est (Qikiqtaaluk, Nunavik et Kalaallit Nunaat) : le modèle groenlandais et le Qimuksiq Network	148
Conclusion	154
CONCLUSION GÉNÉRALE	156
ANNEXE A Aînés inuit et gardiens des savoirs traditionnels	159
ANNEXE B Législations canadiennes touchant les chiens.....	160
ANNEXE C Pensionnats autochtones : l'expérience des Inuinnait	161
ANNEXE D Meat pack program.....	162
ANNEXE E Cambridge Bay: Base Map	163
ANNEXE F Cambridge Bay Community Plan (2015-2035)	164
ANNEXE G Cambridge Bay: Opportunity & Constraint	165
ANNEXE H Questionnaire : l'entretien semi-directif.....	166
ANNEXE I Formulaire de consentement.....	174
BIBLIOGRAPHIE.....	182

LISTE DES FIGURES

Figure	Page
Figure 1.1 Carte d'Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay), communauté étudiée.....	p. 25
Figure 2.1 Carte d'Iqaluktuuttiaq — Nouvelle et <i>Old Town</i>	p. 36
Figure 2.2 Kayaryuk and dog [194-?]......	p. 42
Figure 2.3 <i>Komatik</i> — Cambridge Bay, NU.....	p. 48
Figure 2.4 Sled Dogteam [1962?] — Cambridge Bay, NU.....	p. 49
Figure 2.5 Dog Sledding — Cambridge Bay, NU.....	p. 69
Figure 2.6 Dog Sledding 2 — Cambridge Bay, NU.....	p. 69
Figure 2.7 Dog Sledding 3 — Cambridge Bay, NU.....	p. 70
Figure 3.1 Frais de loyer mensuel pour les logements sociaux au Nunavut.....	p. 80
Figure 3.2 Tableau du plafond des loyers s'appliquant au Nunavut.....	p. 80
Figure 3.3 Épicerie locales et NCR — Cambridge Bay, NU.....	p. 85

Figure 3.4 Cartographie des <i>outdoor dogs</i> — Cambridge Bay, NU.....	p. 91
Figure 3.5 Chien et sa niche — Cambridge Bay, NU.....	p. 92
Figure 3.6 Cartographie des zones à risques — Cambridge Bay, NU.....	p. 96
Figure 4.1 Cartographie de routes et lieux inuit.....	p. 119
Figure 4.2 Carte de l'utilisation et l'occupation des terres par les Inuit.....	p. 120
Figure 5.1 Qikiqtani Qimuksiqtiiit Project.....	p. 147

RÉSUMÉ

À Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay, Nunavut) le rythme accéléré du vieillissement des aînés maîtrisant les savoirs sur les *qinmit* (chiens) de traîneaux et le manque d'occasions de transmissions de ces savoirs préoccupent celles et ceux qui veulent (re)vitaliser la pratique. C'est dans ce contexte que ce mémoire s'est penché sur les défis que représente la (re)vitalisation de la pratique du traîneau à chiens. Ce mémoire est issu d'une recherche collaborative conduite en 2018-2019 qui a permis d'identifier différents facteurs qui nuisent à l'épanouissement du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq. Il y est présenté en outre une analyse des facteurs qui nuisent à la (re)vitalisation — notamment les violences coloniales et la reproduction continue de celles-ci dans la communauté. Ainsi, en retraçant les étapes qui au niveau institutionnel, législatif et socio-économique ont joué leur rôle dans la mise à mal de cette pratique, en relevant des liens au niveau des retombées internes (travail salarié, changement des modes de consommations, déplacement de l'univers de la chasse comme mode de (sur)vie, etc.) dues aux conversions religieuses et à la sédentarisation, la présente recherche identifie le rétablissement des liens de transmission avec les jeunes générations comme piste de solution principale à la réparation et à la préservation de cette pratique. Pour ce faire, le mémoire débouche sur la mise en avant d'aspirations locales et de moyens que ces jeunes envisagent pour y parvenir.

Mots clés : relations entre Inuit et non-Inuit, *qinmiq* (chien), Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay), relation humain-animal, préservation des savoirs et savoir-faire

ABSTRACT

This thesis presents a case study of the growing concerns in the community of Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay, Nunavut) over the rapid aging of the Elders who hold Inuinnait traditional knowledge of dog sledding. These concerns have prompted us to address the (re)vitalization and transfer of dog (*qinmit*) culture. By using a Collaborative Research in 2018-2019, the study details various factors affecting the (re)vitalization of *dog teaming* in Iqaluktuuttiaq. More specifically, an analysis of factors underlying the implementation of prospective practices such as colonial violence and present force to be reckoned; as well as the steps leading to undermining dog sledding in the community has been displayed for an in-depth analysis of an institutional, legislative, economic, and social framework. Establishing links between many sudden changes like the introduction of salaried professions, shift in consumption patterns, shift in the universe of hunting specific to the Inuit, religious conversion and sedentary lifestyle that reshaped Inuinnait identity. The aim of this study was to identify multifaceted approaches to awaken dog sledding practices by connecting Elders and youth to bring this skill set back.

Keywords: non-Inuit's relationships with Inuit, *qinmiq* (dog), Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay), human-animal relationship, traditional knowledge management and preservation

HAVAAGA IHUMALIUQHIMAJARA

Una qaujihaitihimajara, havagiblorulu; Iqaluktuttiarnmi inutuqait pitquhivut qinmiliqinimun illihimajait; kilamiqtuttut ibluttuq inningninguliqtut. Iqpiriliraptirit, una qinmiliqiniq pitquhiit magipgainahuriniaqtakkut. Atuqhuru una havaqatigiingniq, qaujihaitiningmun 2018-2019lu ukkiungit. Tamna titikikihimajuq, huklu qinmiliqiningniq Iqaluktuttiarnmi magipgaijammi inniqangittuk. Unnaluaq; qaujihaitiaqhimajuq hukli blumimun qinmiliqijungnaiqtut; Govammatkkut, pallatkkutlu, Queen Nunaniitlu angajuviit Kanadamiittut, illihimajaujut qinmiiqpaktait Ammakuit (RCMP) givgapgaihurit. Hapkuat ilihimajaulingmatta; qaujihaitilutta, titikikilutalu, Kanadap Govamait, nunavunmi Govamaitlu, Tammat kinnaujalikiniq, tamnalu innutiarningmun; tamatgiqlutik ihivriutiarlurit, kanuqligiaq ublumimun illipgaiva qinminik tukutinniq; angijuk havaqhak. Tapkuatlu ihumagiblutiq havaqhalihangniq, niuvilihaqatangniq, angunahuangniq, angadjuliangniq, tamnalu nutqangajuttut illiblutiq inuit ublumi. Una havaga titikikiningmun, qaujihaitiniqlu magipgainahuritluru, qinmiliqinik havaqatiggikgailugit inutuqait, inuhanlu.

Inuit uqauhiit hapquat attuinaqtait: kablunaat, Inuinnaaitlu, kitunngaqatigiingnikmun, qinminiq (dogs), Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay), Inuit-hugaatlu nunami innuqatigiiktut, Inuinnaait piquhiit, illihimajaitlu, munaqhiningmun, itqumaningmunlu

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

AANC : ministère des Affaires autochtones et du Nord Canada

AEC : Avant l'ère commune¹

CBH : Compagnie de la Baie d'Hudson

DA : Dog Act

EC : Ère commune²

ECA : Expédition canadienne dans l'Arctique

CIRNAC : Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada

CVR : Commission de vérité et réconciliation

GRC : Gendarmerie royale du Canada

EHTO : Ekaluktutiak Hunters and Trappers Organization

HBC : Hudson Bay Company

IQ : Inuit Qaujimajatuqangit

ISC : Indigenous Services Canada

KHS : Kitikmeot Heritage Society

KIA : Kitikmeot Inuit Association

¹ Alternative chronologique neutre à l'abréviation av. J.-C., « avant Jésus-Christ ».

² Alternative chronologique neutre à l'abréviation apr. J.-C., « après Jésus-Christ ».

KNQK : Kalaallit Nunaanni Qimussertartut Katuffiat / The National Dogsledding Association of Greenland

MAINC : ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord

NCR : Northern Canine Rescue

NS : Nunavut Sivuniksavut

NHNS : Nunavut Housing Needs Survey

NWMP : North-West Mounted Police

NWT SPCA : Northwest Territories Society for the Prevention of Cruelty to Animals

ONG : Organisation(s) non-gouvernementale(s)

ORD : Ordinance Respecting Dogs

P.C.N.-O. : Police à cheval du Nord-Ouest

QIA : Qikiqtani Inuit Association

QQP : Qikiqtani Qimuksiitiit Project

RCMP : Royal Canadian Mounted Police

SAR : Search and Rescue

SPCA : Société pour la prévention de la cruauté envers les animaux / Society for the Prevention of Cruelty to Animals

TB : Tuberculose

T.N.-O. : Territoires du Nord-Ouest

GLOSSAIRE

Inuinnaqtun

a) Action

Aalliaqtuqtuq (se déplacer en traîneau)

Atiqtuq (marcher sur la glace pour chasser le phoque (accompagnés de chiens))

Ajukiktitija (lui enseigner)

Ajukiktuq / Ayuiliqtuq (en train d'apprendre)

Ayuiqhayaa (entraîner l'animal à la sangle — à porter le harnais)

Ijjuaqtaa / Itdjuaqtaa (en train d'imiter, de copier (lui / elle))

Ilitvigiyaa (apprendre de lui / elle / ça)

Iqaluktuuttuangmiut / Iqaluktuuttiarnngmiut (*the people from* / les gens venant de Cambridge Bay)

Qinmiqtuqtuq (se déplacer en traîneau à chiens)

Nunainnakkuuqtuq (se déplacer par voies terrestres/voyager sur terre)

Tariukkuuqtuq / Taryukkuuqtuq (se déplacer par voies maritimes / voyager par la mer)

Unaguqtaiqhajait (entraîner des chiens en les ajoutant à l'attelage de chiens)

b) Bâtiment / lieu / espace / landmark (point de repère)

Ini (sg., piste)

Init (pl., pistes)

Inuuniarvik (ville, village, communauté)

Inukhuk (cairn de pierre)

Piruhivik / Piruyivik (cache de viande)

Piruyaqarvik (secteur où il y a une cache souterraine)

Qalgiq (lieu de culte ; structure de neige circulaire)

Qinnngniit (cache de poisson)

Iglu (logement ; structure de neige circulaire)

c) Corps humain et canin

Alurna (patte de chien)

Hunga (bile)

Timi (corps)

d) Élément et milieu aquatique

Hiku (glace sur un étang / lac / océan)

Imaq (eau)

Qanik (flocon de neige)

Tahiq (sg., lac)

Tahirat (pl., lacs)

Tahiraq (étang)

Taryuq / Tariuq (océan)

e) Faune et flore

Amaruq (loup)

Arnaaqutaq (chienne)

Hivuliqti (chien de tête, *lead dog*)

Iqaluk (poisson)

Kajuqtuq (renard roux)

Kigiaq (castor)

Qavvik / Qalvik (carcajou)

Qinmiarjuk (chiot)

Qinmiq (sg., chien)

Qinmit (pl., chiens)

Nanuq (ours polaire)

Nattiq (phoque)

Tiriganniaq (renard arctique)

Tugliqti (deuxième chien de tête, *lead dog*)

Tuktu (caribou)

Umingmak (bœuf musqué)

f) Objet

Aagut / Aaktuut (couteau à dépecer)

Aalliak / Aaliak (traîneau)

Apuhiurun havik (couteau à neige)

Napu (travers d'un traîneau)

Napuliut (corde)

Pilraaq / Pilraak (patins ; *sled runners*)

Qayaq (kayak)

Ulu (couteau en demi-lune — utilisé par les femmes)

Ungullaun (fouet)

g) Personne / groupe humain

Aappak (père)

Aqutitii / Aqtui (conducteur)

Angatkuq (figure spirituelle et intellectuelle — homme ou femme)

Iqaluktuuttiarmiut (sg., habitant-e d'Iqaluktuuttiaq)

Iqaluktuuttiarmiutat (pl., habitant-e-s d'Iqaluktuuttiaq)

Iqaluktuurmiut (sg., personne d'Iqaluktuuq)

Iqaluktuurmiutat (pl., peuple d'Iqaluktuuq)

Inuinnaq (sg., Inuk du cuivre ; *Copper Inuk*)

Inuinnaik (pl., Inuit du cuivre ; *Copper Inuit*)

Itqiliq (sg., Déné)

Itqilit (pl., Dénés)

Nutaraq (enfant)

Hivulliit (Inuit — Culture pré-Dorset ; *the first ones*)

h) Société / nom et parenté

Ilagiingniq (être une famille, famille / parenté)

Tuqhurauihit / Tuqhurausiit Ilaruhiriigut (noms associés à la parenté, filiation, liens familiaux et sociaux)

Tuqluraqtuq / Tuqhuraqtuq (surnom / sobriquet)

i) Spiritualité et culture

Attatak (amulette)

Atiq (âme-nom)

Arniniq (souffle de vie ; *breath / soul*)

Inukpak (géant)

Pitquhiq (habitudes, coutume, tradition)

Tarraq (âme-double ou âme-tarraq ; *shadow*)

j) Toponymie

Amaaqtuq (Lady Pelly)

Inuit Nunangat (Nunavut, Nunavik (Québec), Nunatsiavut (Terre-Neuve-et-Labrador) et Inuvialuit)

Inuuhuktuq (Baby Pelly)

Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay)

Tahiuyak (golfe du Couronnement — détroit de Dease)

Kiilliniq (île Victoria)

Uvayuq (Mount Pelly)

k) Valeurs sociétales et savoirs locaux

Aajiiqatigiinniq (discuter et développer des consensus pour la prise de décision)

Avatittinnik Kamatsiarniq (respect et soin de la terre, de la faune et de l'environnement)

Ikajuqtigiinniq (travailler ensemble dans un but commun)

Inuit Qaujimajatuqangit (what Inuit have always known to be true ; le savoir traditionnel)

Inuit Qaujimaningit (savoirs traditionnels et épistémologies inuit, sans référence à la temporalité)

Inuuqatigiitsiarniq (respect de l'autre, rapports avec l'autre et compassion envers les autres)

Pijitsirniq (servir la famille et la communauté)

Pilimmaksarniq (le développement des compétences par la pratique, l'effort et l'action)

Qanuqtuurniq (innovation et ingéniosité dans la recherche de solutions)

Tunnganarniq (promouvoir un bon état d'esprit en étant ouvert, accueillant et intégrateur)

Inuktitut

a) Apprentissage

Ilisayuaq (éducation formelle / classique)

Isumaqsayuaq (enseignement traditionnel)

THÉSAURUS LEXICOGRAPHIQUE

Chien de bât : Il porte sur son dos des sacs de bâts pour accompagner ses alliés humains lors de leurs déplacements estivaux.

Chien de compagnie : Il occupe un rôle d'agrément.

Chien de sécurité : Il exerce un *métier* de surveillance et de protection d'un lieu ainsi que de ses occupants.

Chien de trait (de traîneau) : Souvent accompagné d'autres chiens, il tire un traîneau sur la glace ou la neige. Ces balades permettent de déplacer de lourdes charges, ainsi que ses alliés humains, sur de longue distance.

Chien d'intérieur : Il vit à l'intérieur d'un lieu (*p. ex.*, maison) à l'année ; à l'exception, parfois, de la période estivale.

Chien d'extérieur : Il vit à l'extérieur à l'année, sauf lors de rares exceptions. Il possède de facto une fourrure à double épaisseur.

SAR *dog* — *Search-and-rescue dog* (ou chien de sauvetage) : Il a pour mission de porter secours à des victimes et d'effectuer des recherches de différentes sortes.

CHRONOLOGIE DES ÉVÉNEMENTS MARQUANTS CONNUS QUI ONT FAÇONNÉ IQALUKTUUTTIAQ

2500 AEC - 500 AEC : Culture de pré-Dorset (*dogs*) — Hivulliit (*the first ones*).

500 av. AEC - 1500 EC : Culture Dorset (*dogs*, puis *sled dogs*) — Tuniit et/ou Hivulliit.

1000 EC - 1600 EC : Culture de Thulé (*sled dogs*) — Tuniit.

1600 EC - à ce jour : Inuit — Inuinnait ou Inuit du cuivre (*Copper Inuit*).

1826 : Le naturaliste Sir John Richardson et le lieutenant Edward Kendall, membres de la seconde expédition de Sir John Franklin (1825-27), naviguent jusqu'aux rives de Kiilliniq (l'île Victoria) et nomment l'endroit *Wollaston Land*.

1838 : Peter Warren Dease et Thomas Simpson, membres d'une expédition organisée par la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH), naviguent jusqu'aux rives de Kiilliniq et (re)baptise l'île *Victoria Land* en ignorant qu'il s'agit d'une prolongation des terres décrites dans les écrits portant sur la seconde expédition Franklin.

1851 : Le Dr John Rae accoste et explore l'île Victoria dans sa recherche de la troisième expédition Franklin (1845-46) et de ses deux navires portés disparus (HMS *Erebus* et HMS *Terror*).

1851-52 : Le commandant Sir Robert McClure (HMS *Investigator*) est entré en contact avec des Inuit de l'île Victoria lors de la McClure Arctic Expedition (1850-54).

1851-53 : Le capitaine Sir Richard Collinson, le second maître Francis Skead et le chirurgien et naturaliste Edward Adams (HMS *Enterprise*) séjournent sur l'île Victoria (1851-52 sur la côte ouest et 1852-53 à Cambridge Bay) dans leur recherche de la troisième expédition Franklin (1845-46) et de ses deux navires portés disparus (HMS *Erebus* et HMS *Terror*).

1860 : La responsabilité des *affaires indiennes* est transférée aux colonies britanniques de l'Amérique du Nord.

1867 : Adoption de l'*Acte de l'Amérique du Nord britannique* (AANB) à Londres et fondation du Dominion du Canada — ou Confédération canadienne (unification des colonies britanniques du Nouveau-Brunswick, de la Nouvelle-Écosse et du Canada-Uni : Ontario et Québec).

1870 : La CBH transfère la Terre de Rupert et le Territoire du Nord-Ouest (North-Western Territory) au Dominion du Canada, cette région est renommée les Territoires du Nord-Ouest (T. N.-O.). Puis, cession de la région australe des T. N.-O. et création du Manitoba. Suite à cette annexion au Dominion, les Inuit se retrouvent sous la responsabilité du Secrétariat d'État des provinces (1869-1873), puis du Ministère de l'Intérieur (1873-1880).

1876 : Adoption de la Loi sur les Indiens (1876). Le statut juridique des Inuit reste incertain. Les politiciens du Dominion se questionnent à savoir s'ils sont des citoyens canadiens ou pupilles de l'État comme les membres des Premières Nations.

1880 : La Couronne britannique cède l'archipel Arctique au Dominion du Canada.

1890 : La Police à cheval du Nord-Ouest (P.C.N.-O.) ouvre ses premiers postes dans l'Arctique canadien.

1895 : Première patrouille en chiens de traîneau par des agents de la P.C.N.-O. dans les Territoires du Nord-Ouest — Fort Constantine.

1898 : Cession de la région occidentale des Territoires du Nord-Ouest et création du Yukon.

1902-03 : Le géographe David Theophilus Hanbury et le cartographe Hubert Darrell entrent en contact avec des Inuit du cuivre, dont ceux de l'île Victoria.

1904-05 : Roald Amundsen et Godfred Hansen accostent sur la côte est de l'île Victoria dans leur quête du passage du Nord-Ouest et du pôle Nord magnétique.

1905 : Cession de la région australe des Territoires du Nord-Ouest et création des provinces de l'Alberta et de Saskatchewan. Création du Conseil des Territoires du Nord-Ouest, administré par le gouvernement fédéral à Ottawa. Le Conseil n'a cependant aucun mandat lié à l'administration des Inuit.

1905-06 : Le baleinier Christian Klengenberf fait le commerce des fourrures avec des Inuit du cuivre de l'île Victoria.

1907-08 : Le Capitaine baleinier William Mogg séjourne durant l'hiver dans la baie de l'île Victoria à bord du voilier *Olga*.

1910 : L'ethnologue Vilhjálmur Stefánsson séjourne sur l'île Victoria, une étude de terrain inspirée de ses discussions avec Christian Klengenberg.

1910-14 : Le capitaine Joseph F. Bernard (*Teddy Bear*) fait le commerce des fourrures, d'objets et de spécimens ethnologiques avec des Inuit du cuivre de l'île Victoria.

1912 : Cession de la région orientale des Territoires du Nord-Ouest et prolongation des limites du Manitoba, de l'Ontario et du Québec.

1913-18 : Le Dominion finance l'Expédition canadienne dans l'Arctique (ECA) menée par Vilhjálmur Stefánsson. Cette expédition scientifique a pour objectif de (re)cartographier l'Arctique, de récolter des données scientifiques et d'affirmer la souveraineté de l'État canadien.

1914-15 : L'anthropologue Diamond Jenness séjourne sur l'île Victoria dans le cadre de l'ECA.

1915 : Storker Teodor Storkerson séjourne sur l'île Victoria dans le cadre de l'ECA.

1917 : Storker Teodor Storkerson séjourne sur l'île Victoria dans le cadre de l'ECA.

1919 : Christian Klengenberg installe un poste de traite à Rymer Point (l'île Victoria).

1921 : La CBH installe un poste de traite à l'emplacement actuel *Old Town* de Cambridge Bay (l'île Victoria). Nomination des premiers membres du Conseil des Territoires du Nord-Ouest afin d'appuyer le Commissaire dans la réalisation de son mandat.

1923-24 : L'anthropologue Knud Rasmussen séjourne sur l'île Victoria lors de sa traversée en traîneau à chiens durant la cinquième expédition Thulé (1921-24).

1922 : Restructuration des Affaires *indiennes* (1880-1936), une division pour les T.N.-O. et le Yukon est créée — incluant une unité des Affaires *esquimaudes*.

1924 : La Loi sur les Indiens (1876) est modifiée. La responsabilité des Inuit est officiellement attribuée au ministère des Affaires *indiennes* (1880-1936), quoique les Inuit se voient attribuer la mention de citoyens canadiens et non de pupilles de l'État.

1926 : Construction du premier poste de commandement de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) à Cambridge Bay.

1927 : Établissement d'une mission par l'Église anglicane à Cambridge Bay — construction de la St George's Anglican Church, et la CBH érige un second poste sur le côté ouest de la baie (l'île Victoria). La responsabilité gouvernementale concernant les Inuit est assignée au ministère de l'Intérieur (1867-1936).

1929 : Adoption de l'*Ordinance Respecting Dogs* dans les T. N.-O..

1929-39 : Compétition locale (l'île Victoria) entre les entreprises de commerce de fourrures : la CBH et la Canalaska Trading Company.

1930 : La Loi sur les Indiens est modifiée (1876). La responsabilité gouvernementale des Inuit est transférée au Conseil des Territoires du Nord-Ouest (T.N.-O.) à Ottawa. La Gendarmerie royale du Canada (GRC) se voit confier le mandat d'administrer les secours dans le nord, soit l'aide alimentaire d'urgence et des munitions.

Années 1930 : La grande Dépression (1929-39) — chute du prix des fourrures, fermeture de magasins, problème d'approvisionnement des produits eurocanadiens, déclin du gibier et premiers cas recensés de tuberculose (TB). Les Inuit traversent une période de famine généralisée qui marque la psychologie collective, leur subsistance étant de plus en plus liée au marché économique eurocanadien et aux denrées du Sud. Le gouvernement canadien instaure des programmes ciblant les Inuit.

1931 : Adoption du Statut de Westminster à Londres. La Couronne britannique accorde la pleine autonomie juridique au Dominion du Canada, donc la souveraineté canadienne.

1938-41 : Le géomorphologue Albert Lincoln Washburn et sa femme Tahoe Talbot séjournent de manière séquentielle sur l'île Victoria afin d'étudier le pergélisol et les (en)glaciations.

1939 : La Cour suprême du Canada se prononce sur le statut constitutionnel des Inuit (Décision *Re Eskimo*) : le terme « Indien » (*Indian Act*, 1876) englobe les Inuit. Ces derniers relèvent donc de la compétence du gouvernement fédéral.

1939 : Achat de la Canalaska Trading Company par CBH.

1939 : Établissement d'une mission par l'église anglicane à Ulukhaqtuuq (Holman) sur l'île Victoria.

1940-42 : La GRC fait un recensement des populations inuit du Canada — déplacement en traîneaux à chiens et par voie navigable avec le *St. Roch*. Les résidents inuit de Cambridge Bay en font partie.

1941-72 : Introduction du système d'identification alphanumérique dans l'Arctique canadien ; celui-ci est divisé en douze districts : trois dans l'Ouest (W1, W2 et W3) et neuf dans l'Est (E1 à E9). La GRC assigne à chaque Inuk un numéro de série gravé sur un disque. Le sigle W2 suivi de quatre chiffres est attribué aux *Iqaluktuuttiarmiutat* (W2-1234, par exemple).

1944 : Mise en place d'un programme d'allocations familiales par le gouvernement fédéral pour tous les Canadiens ; tous peuvent la percevoir y compris les Inuit. Leurs *disques* d'identification deviennent obligatoires pour le traitement des versements, ainsi qu'autres formes d'aide et l'accès aux soins de santé.

1946 : *Exercise Musk-Ox* — Les Forces armées canadiennes, la Marine royale canadienne et l'Aviation royale canadienne se coordonnent pour l'exécution de l'exercice-expédition militaire de 81 jours en motoneiges dont l'objectif est de tester les habiletés de déplacement des forces armées en petit groupe. L'île Victoria fait partie de l'itinéraire — introduction de la motoneige.

1947 : Installation d'un radiophare LORAN pour guider les avions — construction d'un terrain d'aviation. Il fut démoli en 2014.

1949 : Dans le cadre de leurs recherches, le géomorphologue Albert Lincoln Washburn, le géographe John L. Jenness et le botaniste Alf Erling Porsild séjournent sur l'île Victoria. Ils sont transportés par avion par le pilote Ernest Joseph Boffa.

Années 1950 : Épidémies de TB - diagnostic de la maladie par rayon X. Les Inuit et Non-Inuit (personnes infectées) de Cambridge Bay, enfants comme adultes, sont envoyés à Edmonton (l'hôpital Charles Camsell, par exemple) pour se faire traiter.

1951 : La Loi sur les Indiens (1876) est modifiée. La refonte de la Loi qui en résulte exclut désormais les Inuit. La responsabilité gouvernementale des Inuit est transférée au ministère des Ressources et du Développement (1950-1953), puis au ministère des Affaires du Nord et des Ressources nationales (1953-1966) et, en 1966, au ministère des Affaires *indiennes* et du Développement du Nord (MAINC) / Affaires autochtone et du Nord Canada (AANC) (1966-2017). Le gouvernement fédéral opte pour l'adoption de programmes et de services spécifiques aux Inuit dans le cadre du mandat de développement nordique du MAINC. Le Conseil des Territoires du Nord-Ouest commence à tenir — alternativement — des séances à Ottawa et dans certaines collectivités du Nord.

1952 : Établissement d'une mission par l'église catholique à Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay) sur l'île Victoria.

1954 : Passage du brise-glace USCGC *Northwind* entre les îles Victoria et Banks.

1954 : Construction de l'église catholique Our Lady of the Arctic à Cambridge Bay.

1955 : Le gouvernement du Canada commence à exploiter les pensionnats et les foyers à l'intention des Inuit.

1955 : Construction d'un poste du réseau d'alerte DEW Line à Cambridge Bay, une coopération canado-américaine pour contrer la menace soviétique — son édification fût terminée en 1957.

1958 : Ouverture d'un poste de soins infirmiers.

1959 : Une entreprise, découlant de la structure coopérative, de traitement de l'omble chevalier (*arctic char fishery*) ouvre ses portes à Cambridge Bay — incluant un magasin d'artisanat et un hôtel. La coopérative fut incorporée en 1961 [/1967 ?] sous la bannière de Ikaluktutiak Co-operative Limited.

Années 1960 : La motoneige devient un aspect du quotidien inuit.

1962 : Fermeture du poste de traite de la CBH (Cambridge Bay).

1964 : Construction de la Federal Hostel à Cambridge Bay (1964-1997) ; une école non confessionnelle faisant partie du système des pensionnats autochtones.

1966 : Dépôt du rapport de la Commission Carrothers (1963-66) ou The Advisory Commission on the Development of Government in the Northwest Territories. Cette commission a pour objectif d'analyser la situation politique potentielle des T.N.-O., d'ailleurs l'une des conclusions de cette enquête est la partition éventuelle des T.N.-O. et la création du Nunavut (1999).

1968-72 : Le gouvernement des Territoires du Nord-Ouest vote en faveur du *Project Surname*, les Inuit doivent choisir et enregistrer un nom de famille (standardisation des noms et prénoms). Dans certains cas, d'autres personnes leur ont assigné un nom, que cela soit un Inuk de leur parenté ou un des agents colonisateurs.

1969 : Dernière patrouille en chiens de traîneau par des agents de la GRC dans l'Arctique (aller-retour Old Crow, Yukon — Tsiigehtchic, Territoires du Nord-Ouest).

1969 : Les autorités fédérales responsables de l'éducation transfèrent leur champ de compétence au gouvernement des Territoires du Nord-Ouest.

1971 : Établissement d'une mission par l'Église pentecôtiste à Cambridge Bay — construction de la Glad Tidings Church.

1972 : La société Arctic Co-Operatives Limited est fondée, celle-ci fera l'objet d'une fusion en 1982. La nouvelle entité, créée sous l'appellation Arctic Co-Operatives Limited, englobe 32 coopératives dans le Nord canadien, dont l'Ikaluktutiak Coop.

1975 : La première élection des membres du Conseil des Territoires du Nord-Ouest.

1976 : Le Conseil des T.N.-O. devient l'Assemblée législative des Territoires du Nord-Ouest.

1981 : La localité de Cambridge Bay devient un centre administratif du gouvernement territorial (T. N.-O. puis du Nunavut à partir de 1999).

1984 : Cambridge Bay obtient le statut de Hameau — Hamlet of Cambridge Bay.

1985-92 : Planification et construction de la North Warning System — du Labrador (Canada) à l'Alaska (États-Unis d'Amérique).

1986 : Inauguration du Kitikmeot Campus — Nunavut Arctic College.

1987 : Un groupe d'investisseurs achètent la Northern Stores Division de la CBH, puis la renomme en 1990 — The North West Company. La compagnie est constituée de plusieurs entreprises, dont le Northern Store.

1988 : Adoption du *Dog Act* — processus de révisions de l'*Ordinance Respecting Dogs* dans les T. N.-O.

1989 : Le poste du réseau d'alerte DEW Line à Cambridge Bay est modernisé et intégré à la North Warning System — le site CAM-MAIN de Cambridge Bay. Les autres postes du réseau d'alerte DEW Line ont subi le même sort ou ont été soit abandonnés, soit démantelés.

1993 : Adoption du *Nunavut Act* et du *Nunavut Lands Claim Agreement* par le gouvernement du Canada.

1995 : *Animal Control By-law* — adoption du règlement par le conseil municipal de Cambridge Bay.

1998 : *Consolidation of Dog Act* — adoption de la loi d'origine (1988) avec ses modifications dans les T. N.-O.

1999 : Cession de la région orientale des Territoires du Nord-Ouest et création du Nunavut — incluant la première élection des membres de l'Assemblée législative nunavutoise.

2005 : Ouverture du Kitikmeot Health Center à Cambridge Bay.

2011 : *Consolidation of Dog Act* — Adoption de la loi d'origine (1988) avec ses modifications au Nunavut.

2012 : Fondation de Diamonds in the Ruff (Nunavut).

2012 : Les rues de Cambridge Bay sont photographiées par Google Street View.

2016 : Fondation de la Northern Canine Rescue (NCR).

2017 : La responsabilité gouvernementale des Inuit est transférée au ministère des Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada — RCAANC (2017-2018), puis au ministère des Affaires intergouvernementales et du Nord et du Commerce intérieur (2018-2019) et, enfin, au ministère des Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord, ainsi que le ministère Service aux Autochtones Canada (2019 à aujourd'hui).

NOMENCLATURE ET ETHNONYMES

Dans ce mémoire, j'utiliserai le terme « Inuit » pour désigner l'ensemble des Inuit canadiens. Par contre, j'utiliserai les mots « Inuinnaq » (sg.) et « Inuinnaik » (pl.) pour désigner les Inuit de la région du golfe du Couronnement, ainsi que le terme « Iqaluktuuttiamiut » (sg., « Iqaluktuuttiamiut ») pour qualifier les Inuit qui habitent la communauté d'Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay, Nunavut), là où ma recherche a été effectuée, car il s'agit de l'endonyme employé actuellement. Les Inuinnaik ont été désignés autrefois dans la littérature scientifique par l'appellation « Inuit du cuivre ».

De plus, dans ce mémoire, le terme « Inuit » ne sera pas écrit suivant les règles de l'Office québécois de la langue française (OQLF) qui stipule que les mots d'un groupe nominal doivent s'accorder en genre et en nombre. J'emploie plutôt l'usage des mots *inuk* (sg.) et *inuik* (pl.) en solidarité avec les mouvements de décolonisation du langage et la déconstruction de l'impérialisme linguistique.

Rappelons qu'en inuinnaqtun, le dialecte de l'Inuktitut parlé par les Inuinnaik d'Iqaluktuuttiaq, l'usage linguistique appliqué par la population à l'étude est *inuk* pour désigner une personne (ou un être humain), *inuuk* pour désigner deux personnes, et *inuik* pour désigner un groupe de trois personnes et plus (ou peuple).

Il me semble donc parfaitement idoine d'utiliser l'ethnonyme selon la typographie Inuit puisqu'il est déjà employé au sens pluriel. De même, j'utilise l'adjectif inuit sous une forme invariable bien qu'il soit accompagné d'un déterminant pluriel ou féminin (*p. ex.* les familles inuit, des chiens inuit canadiens). D'ailleurs, le masculin à valeur générique est utilisé sans aucune discrimination et uniquement dans le but d'alléger le texte et d'en faciliter la lecture — sauf exception, moi-même ou autres endroits appropriés (*p. ex.*, la mère chienne ou la femme).

Enfin, le terme *canidé* et sa forme plurielle sont employés à titre de synonyme générique du mot *chien(s)* de même que le nom latin *canis familiaris borealis* ou encore les termes en inuinnaqtun : *qinmiq* (sg.), *qinmit* (pl.).

J'emploierai le terme *dogteamer* (une alternative à *dog sled driver* ou *dog-sledder* ou encore *musher*), car la version anglaise illustre la relation sociale au chien alors que l'expression française, conducteur de chiens (de traîneaux), tend à la réifier. Il en sera

de même pour l'utilisation du verbe *dogteaming* au lieu de *mushing* et de sa traduction : mener des chiens, conduire un attelage de chiens.

CHAPITRE I

PROBLÉMATIQUE ET POPULATION CANINE³ ET ATTELAGE DE CHIENS À IQALUKTUUTTIAQ⁴

Depuis quelques années, les préoccupations sont croissantes dans la communauté d'Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay, Nunavut⁵) concernant le rythme accéléré du vieillissement des aînés maîtrisant les savoirs⁶ sur les *qinmit* (chiens) de traîneaux et sur les occasions de transmission de ces savoirs aux jeunes générations. La pérennité de cette expertise rallie de facto ces préoccupations aux défis de la formation des jeunes iqaluktuuttiarmiutat. À cause des multiples répercussions sur la communauté du système colonial dont les tenants et aboutissants seront ici présentés, les connaissances liées aux pratiques canines sont en dormance. En effet, l'implication du transfert de connaissances et l'adaptation de l'apprentissage nécessaire après le régime des pensionnats autochtones⁷, dont les répercussions sont intergénérationnelles, ont ouvert la voie à la disparition de certains savoirs et l'étiollement de la mémoire organisationnelle des habitants de la communauté. Ces reconfigurations résultant de l'éducation en pensionnat touchent, de manière très flagrante, le quotidien, au sein

³ Pour plus de détails sur les différentes catégories de chiens et leur(s) statut(s), le lecteur peut se référer au thésaurus lexicographique.

⁴ La définition des mots en italique se trouve dans la section du présent mémoire consacré au glossaire.

⁵ Le Nunavut est composé de 25 municipalités réparties à travers trois régions administratives : Kitikmeot, à l'ouest ; Kivalliq, au centre ; Qikiqtaaluk (Baffin), à l'est. Mon étude s'est déployée à l'ouest donc elle s'inscrit dans la littérature scientifique du Kitikmeot.

⁶ Ce que j'entends par les savoirs c'est l'intrication du savoir, savoir-faire et savoir-être. L'objet ou le sujet de ces savoirs sera précisé le cas échéant dans le cadre de ce mémoire.

⁷ Les effets préjudiciables sont considérables. Il faut par ailleurs souligner ici l'impossibilité et la prohibition d'appliquer et d'expérimenter des pratiques culturelles, ce qui a entraîné des brisures dans la chaîne de transmission et d'acquisition des savoirs et savoir-faire (Truth and Reconciliation Commission, 2015a, 2015b).

duquel les transports mécanisés ont désormais le monopole. Le constat de ces transformations sociohistoriques et les inquiétudes culturelles qu'elles soulèvent m'ont incitée à aborder la problématique de la (re)vitalisation et du transfert de la culture inuinnait⁸ (forme endonymique employée par les Inuit d'Iqaluktuuttiaq ; dans plusieurs ouvrages scientifiques et tel qu'il en est fait mention dans la chronologie fournie dans le mémoire (cf. page xvi), des chercheurs ont désigné les Inuinnait sous le nom d'Inuit du cuivre⁹) au sujet des chiens de trait.

Il existe une multitude de manières d'être inuk et de vivre la relation humain-chien. Ces différentes formes d'articulations entre identité et dynamiques sociales doivent non seulement être acceptées, mais également être soutenues et respectées. Les implications de cette reconnaissance se traduisent notamment par la prise en considération de nombreux éléments sociaux comme marqueurs relationnels entre Iqaluktuuttiarmiut et *qinmit*. Il s'agit, par exemple, des influences interculturelles, du rythme du marché du travail, de l'amnésie organisationnelle¹⁰ ou encore l'« anomie sociale¹¹ »

⁸ Il existe 21 sous-groupes d'Inuinnait dont 7 sont originaires de l'île Kiilliniq (Victoria) : les Ekalluktoarmiut (Ekalluk River), les Haneragmiut (détroit du Dolphin et de l'Union), les Iqaluktuarmiut (Iqaluktuq sur la Ekalluk River), les Kangiryuarmiut (centre de l'île Victoria), les Kilusiktoarmiut (Nord-Ouest du Lady Franklin Point), les Nagyktoarmiut (Lady Franklin Point) et les Puipirmiut (Simpson Bay). Dans le cas qui m'intéresse, je m'attarderai seulement aux Iqaluktuuttiarmiut, en d'autres termes les Inuit d'Iqaluktuuttiaq, même s'il semble vraisemblable que ces sous-groupes se sont mélangés en raison de mariages exogamiques et la sédentarisation dans des villages permanents.

⁹ Bien que l'anthropologue Vilhjálmur Stefánsson (1919, p. 33) ait popularisé l'utilisation du terme *Copper Eskimo* (Inuit du cuivre), c'est l'explorateur Frederick G. Schwatka (1884, p. 534) qui est à l'origine de cette expression en raison de leur exploitation de gisements de cuivre dans la confection d'outils (Condon, 1996). Ce dernier a mené (1878-1880) l'une des nombreuses missions scientifiques ayant pour objectif d'élucider le sort de la troisième expédition Franklin (1845-46) et de ses deux navires portés disparus (HMS *Erebus* et HMS *Terror*).

¹⁰ Ce phénomène social et cognitif fait état de la rupture relationnelle « entre mémoire organisationnelle et certaines dimensions organisationnelles comme la structure, la culture et le pouvoir » (Chouaieb, 2011, p. 47). Or, si le concept est employé par plusieurs chercheurs issus de disciplines différentes (*p. ex.*, relations industrielles, psychologie, sciences cognitives, sciences sociales), j'appliquerai les principes dictés par Halbwachs dans *La mémoire collective* (1950) dans le cadre de ce mémoire afin de traiter des questions de transmission et d'acquisitions des savoirs et savoir-faire traditionnels liés aux chiens de traîneaux.

¹¹ Selon Durkheim (2013a [1893], 2013b [1897]), l'anomie correspond à ce que l'on appelle l'effritement, ou la perturbation, de la cohésion sociale d'un groupe en particulier ou d'une société

(Durkheim, 2013a [1893], 2013b [1897]), du réveil des traditions¹², du transfert des connaissances et de l'idéologie du progrès — avancées technologiques et véhicules motorisés (*p. ex.*, la motoneige). Ces réalités relationnelles et culturelles sont aussi modulées par certains événements historiques comme la colonisation de l'Inuit Nunangat¹³ (écoles résidentielles, affirmation de la souveraineté de l'État canadien, politiques urbaines et contrôle canin), ainsi que par des facteurs de vulnérabilité (*p. ex.*, précarité, insécurité alimentaire, isolement, exclusion, environnement urbain, pauvreté, mortalité, délocalisation / relocalisation imputable à la gestion canine) qui, d'ores et déjà, nuancent cet éventail d'expériences qu'est la relation entre les Iqaluktuutiarmitat et les *qinmit*.

Les habitants d'Iqaluktuutiaq possèdent en général un ou des chiens dans une optique de loisirs (animaux de compagnie), de sécurité (chien de garde, SAR *dog*) ou encore de compagnonnage lors des activités de plein air (chasse, pêche, *camping*, cueillette de petits fruits ou d'œufs, randonnée). Les *qinmit* ne sont plus nourris uniquement avec des aliments traditionnels tels que le phoque (leur nourriture favorite selon certains aînés), mais sont également soumis à une alimentation commerciale (croquettes et pâté pour chien). Qu'ils vivent ou non dans la maison, qu'ils partagent ou non avec leurs propriétaires l'espace de la *cabin* ou la tente, les Iqaluktuutiarmitat ont des attentes différentes dans la relation humain-chien. Toutefois, ils chérissent toujours le privilège d'avoir des chiens. L'amour et le respect pour ces animaux ont amené les citoyens et

donnée. En cette période de changements sociaux, et de désarticulation du rapport intraculturel et Inuit-chien dans le cas qui nous intéresse, il semble en résulter l'émergence de situations dans lesquelles les règles collectives et les conduites individuelles sont minées, voire incompatibles, en raison de facteurs exogames — comprendre ici notamment le colonialisme. Je m'y attarderai plus en détail tout au long de ce mémoire.

¹² Certains participants estiment qu'il est question du réveil des traditions, coutumes et pratiques. Il est donc question d'une perspective de tradition et continuité, et non de la dichotomie tradition / modernité.

¹³ Il s'agit de la patrie des Inuit au Canada, celle-ci est composée de quatre régions : Nunavut, Nunavik (Québec), Nunatsiavut (Terre-Neuve-et-Labrador) et Inuvialuit (Yukon et Territoires du Nord-Ouest). Ce terme peut être aussi utilisé pour désigner les zones (terre, eau et glace) occupées par les Inuit (Inupiaq, Yup'ik / Yupik, Kalaallit, Alutiiq, Sugpiaq, Unanga, Aleut) qui s'étendent jusqu'en Alaska, au Groenland (Kalaallit Nunaat) et dans les régions côtières Chukotka en Russie.

les administrations passées et présentes à (re)définir cette relation et les responsabilités implicites de l'humain. C'est ce contexte qui a contribué à forger les rôles actuels du chien à Iqaluktuuttiaq.

Ma recherche de terrain a débuté lors d'une première visite à Iqaluktuuttiaq en juillet 2018. J'y suis resté trois semaines, ce qui m'a permis de faire un premier état des lieux et d'établir des contacts auprès de celles et ceux qui, plus tard, sont devenus mes principaux informateurs et collaborateurs. J'y suis retourné entre le 29 octobre et le 6 décembre 2018, puis du 31 décembre 2018 au 11 juin 2019. Je me suis finalement établie dans la communauté au début d'octobre 2019 et j'y demeure à ce jour. Durant ces périodes, j'ai constaté qu'il n'y a aucune équipe de chiens de traîneau active¹⁴. J'y ai cependant rencontré une grande volonté de revitalisation des pratiques du *dogteaming* et ai pu apprendre à mieux appréhender les dynamiques sociopolitiques, ainsi que les rouages institutionnels qui encadrent les initiatives locales. Mes séjours sur le territoire — et plus encore mon implication à ce jour à titre de citoyenne de la communauté — m'incitent à penser que les embûches rencontrées pour la revitalisation de cette pratique reflètent le prolongement et les effets du colonialisme et de l'effritement des cultures inuit. Ceci affecte la possibilité pour les Iqaluktuuttiarmiut de (re)dynamiser les processus de transmissions intergénérationnels des savoirs concernant la pratique du *dogteaming*.

1.1 Problématique de recherche : les relations Inuit-chien dans l'Arctique

Les recherches sur l'intégration du chien dans les diverses formes d'organisations sociales sont prolifiques (*p. ex.*, Serpell, 1986, 2017; De Vidas, 2002; Haraway, 2003; Descola, 2005, 2010; Nadasdy, 2007; Guillo, 2009; Barathay, 2015). Par contre, dans

¹⁴ Précisons que cela ne sous-entend pas l'absence de chiens dans la communauté possédant l'éducation nécessaire pour tirer une charge ou un traîneau (*aalliak* / *aaliak*) ou encore porter des sacs de bât.

l’Inuit Nunangat, la relation Inuit-*qinmit*, mise à part quelques publications sur le sujet (Lévesque, 2007, 2008, 2010, 2015, 2018, 2019; Brunet, 2019; Gouin, 2019), semble avoir assez peu retenue l’attention. Pour ce qui est de la région du Kitikmeot, de rares titres effleurent le sujet en quelques pages à peine (Schwatka, 1884; Stefánsson 1913 [2018]; Rasmussen 1932; Jenness 1946, 1959 [1922]; Condon, 1996).

La majorité des sources existantes étudiées dans ce mémoire s’attardent à l’Arctique de l’Est canadien. Il existe en effet peu d’ouvrages au sujet du statut socioculturel du chien chez les Inuit de l’Arctique de l’Ouest canadien et encore moins qui s’attardent à cette question à Iqaluktuuttiaq. Les références que j’ai pu glaner afin de mieux cerner et documenter les enjeux distincts de mon terrain de recherche se composent principalement d’articles de journaux du Nunatsiaq News¹⁵ au sujet de la gestion canine ou encore à propos des enjeux de santé-sécurité animale et humaine (zoonoses, morsures, etc.). À cela s’ajoutent des données, privées et/ou non publiées, recueillies récemment par les organisations non gouvernementales (ONG) d’Iqaluktuuttiaq assurant la gestion canine : la Northern Canine Rescue et son prédécesseur Diamonds in the Ruff¹⁶ que je présente de manière concise au chapitre IV. Cet élément d’originalité trouve son pendant négatif dans le manque de données sur lesquelles appuyer ma recherche. Beaucoup reste en effet à faire à Iqaluktuuttiaq afin de posséder une base solide susceptible d’informer adéquatement les initiatives en place et à venir. Cette recherche vise à accomplir un pas dans ce sens et je suis reconnaissante par avance au lecteur de sa compréhension, devrait-il rencontrer des points d’ombres ou des questions demeurer sans réponses en cours de lecture.

¹⁵ Fondé en 1975, le journal offre une couverture médiatique du Nunavut au Nunavik (Québec) depuis 1985.

¹⁶ Ouvrant dans le système communautaire, ces ONG locales contribuent à offrir des services de santé animale ou de transfert pour adoption aux citoyens d’Iqaluktuuttiaq et compagnons (cf. section 1.3.2 et chapitre IV).

Pourtant ces sources témoignent de la centralité de la relation Inuit-*qinmit* pour quiconque souhaite appréhender les enjeux sociopolitiques et les tensions interculturelles dans les contextes multiples de l’Inuit Nunangat. En effet, certains chercheurs, tels que Danny Baril (2019) et Francis Lévesque (2008, 2011), ont fait des liens avec ces relations lors de leur analyse de conflits politico-légaux et se sont penchés conséquemment sur l’aspect utilitaire de la relation Inuit-chien (en tant que compagnon de chasse et pêche, chien de trait, etc.) et de son instrumentalisation par les forces de l’ordre dans le cadre de l’application de la loi. D’autres encore, ont vu leur recherche converger vers la prégnance de cette relation dans l’univers socioculturel inuit par l’entremise de leur étude du fait religieux (Saladin d’Anglure, 2015; Therrien et Laugrand, 2001; Taylor, 1993, pour en nommer quelques-uns). Plus récemment, plusieurs se sont attardés à la législation encadrant la gestion des chiens et les recours aux canicides (Société Makivik, 2005; Croteau, 2010; QTC, 2013; McHugh, 2013; Lévesque, 2010, 2015, 2018), ainsi que les transformations socioculturelles liées à la colonisation du Nord (Tester 2010a, 2010b; Zahara et Hird, 2015). Dans la continuité de cette expertise, des auteurs tels que Patricia Brunet (2019), Géraldine-Guy Gouin (2019) et Francis Lévesque (2007.) font converger leurs réflexions sur les enjeux de santé-sécurité liés aux *qinmit*. Ces axes de recherche sont d’ailleurs au fondement de mes réflexions préliminaires et ont favorisé l’élaboration des analyses présentées dans le présent mémoire. Quoi qu’il en soit, aucune des recherches citées ci-haut ne traite suffisamment de la zone à l’étude, soit Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq), où beaucoup de questions demeurent en suspens dont certaines sont traitées au cours des chapitres à venir.

Au gré des diverses cultures inuit documentées¹⁷, le chien était un précieux auxiliaire qui accédait à l’occasion au statut de membre du *tuqhurauhit / tuqhurausiit*

¹⁷ Les régions visées par ces études sont principalement celles du Kivalliq et de Qikiqtaaluk au Nunavut ou encore au Nuvavik (Québec, Canada) — par exemple, les travaux de Francis Lévesque portent sur les Inuit de l’est du Canada (régions de Qikiqtaaluk et du Nunavik). Dans la plupart des cas, ces

ilaruhiriigut, le système de parenté (Lévesque, 2019). Le chien (*qinmiq*) était socialisé dès son plus jeune âge via, entre autres, une interaction sociale avec l'enfant (*nutaraq*) dans des situations d'apprentissage indirectes (observation, imitation des adultes et coaction) permettant au chiot et à l'enfant de développer les acquis nécessaires à leur intégration au groupe (Laugrand et Oosten, 2014; Lévesque, 2019). Un autre volet du processus de socialisation du chien consistait à ne pas l'attacher. En effet, le *qinmiq* était libre de ses mouvements, ce qui lui permettait de « s'approprier le camp et en faire son propre espace où il p[ouvait] socialiser avec les êtres humains à sa manière et interagir avec ses congénères pour établir un ordre hiérarchique adéquat au sein de la meute » (Lévesque, 2019, p. 10).

Bien que le chien fût libre de se promener dans le campement, il n'était pas autorisé à séjourner dans la tente familiale ou l'*iglu* (Saladin d'Anglure, 2015). L'intégration du chien dans le tissu social s'effectuait donc en regard de ses caractéristiques et fonctions au sein du groupe. Valorisant des chiens autonomes et aptes à assurer leur propre maintien, les Inuit dressaient tant les mâles que les femelles pour le portage avec des sacs de bâts, pour la chasse (*p. ex.*, phoque, ours) et pour tirer le traîneau (Freuchen, 1935; Reinhart, 1964; Turner, 1979; MacRury, 1991; Tumivut, 2000; Cummins, 2002; Saladin D'Anglure, 2015; Lévesque, 2007, 2008, 2010, 2011, 2015). Ainsi, le chien n'était ni un animal de compagnie ni un animal de travail (Lévesque, 2019). Il était plutôt lié aux Inuit par une relation d'interdépendance (Thalbitzer, 1930; Laugrand et Oosten, 2002, 2014) et, à l'occasion, par le système du *tuqhurauhit ilaruhiriigut*. En effet, le chien était le seul parmi les animaux à posséder un nom propre (*atiq*). L'*atiq* renvoie à « une entité autonome et immortelle qui véhicule des relations sociales ainsi qu'un ensemble de qualités, de capacités et de désirs » (Lévesque, 2019, § 7) ; celle-ci était généralement transmise d'un défunt à un *nutaraq* à naître (Laugrand et Oosten,

recherches tracent un portrait similaire des aspects socio-économiques actuels et passés entre les locuteurs de l'Inuktitut, l'inukvialuktun et l'Inuinnaqtun : un fait pertinent pour mon propos.

2007, 2014; Lévesque, 2007, 2008, 2010, 2011, 2015, 2019). L'enfant faisait l'acquisition des relations sociales du défunt et ainsi, on utilisait avec le *nutaraq* les mêmes relations sociales qu'avec le défunt. Si, par exemple, on donnait à l'enfant le nom du père de sa mère, celle-ci appelait son enfant *aappak* jusqu'à la puberté. Ainsi, le *qinmiq* qui possédait l'*atiq* d'un être humain possédait aussi ses caractéristiques sociales. (Lévesque, 2015, 2017). C'est pourquoi, au même titre que l'Inuk nouveau-né ou à naître, on s'adressait au chien en utilisant les termes de parenté que l'on aurait employés avec le défunt. Cette terminologie nominale déterminait sa position dans le *tuqhurauhit ilaruhiriigut* (Lévesque, 2015, 2019), « bien que les Inuit reconnaiss[aient] que l'homonyme n'est pas la personne décédée ou sa réincarnation » (Lévesque, 2019, § 7).

Les Inuit et leurs *qinmit* formaient aussi une unité sur le plan symbolique, qui pouvait se manifester, notamment, lors de certains rites de guérison. Lorsque le maître était malade, les pratiques d'usage étaient de blesser (couper un morceau d'oreille, par exemple) ou de tuer le chien pour que sa force vitale absorbe la maladie (Saladin d'Anglure, 2006; Laugrand et Oosten, 2014). Cette unité symbolique pouvait être inversée et causer, par exemple, le décès du maître. Lorsqu'un *qinmiq* attaquait un Inuk, par exemple, on attendait la guérison de la victime pour abattre le chien responsable des blessures (Therrien et Laugrand, 2001; Lévesque, 2015, 2019). Toutefois, cette réciprocité avait ses limites, car le chien n'était pas l'égal de l'humain et le maître pouvait le frapper dans le cadre de son dressage. Le geste en soi n'était pas qualifié nécessairement d'acte violent (Lévesque, 2019).

Enfin, l'abattage des *qinmit* était possible sans menacer l'ordre public, à quelques occasions. Dans le premier cas de figure, les chiens devenus une menace ou un poids pour la société (attaque d'humains ou de chiens, désobéissance constante, etc.) étaient rejetés de la sphère sociale. Dans le second cas de figure, l'abattage de chiens, destiné à la convalescence de leur maître, était une partie intégrante de certains rites de

guérison — le *qinmiq* agissant comme intercesseur de maladies par exemple (Lévesque 2015, 2019). Enfin, la cynophagie pouvait être pratiquée en période de disette, dernière étape avant le cannibalisme (Taylor, 1993; Laugrand et Oosten, 2002, 2014; Lévesque, 2008). Les chiens étaient donc tués selon des circonstances précises. Toutefois, la présence de chiens malades au sein du groupe n'était pas forcément une affliction, car les Inuit pouvaient se croire ainsi à l'abri de la maladie, les chiens ayant été touchés à leur place (Laugrand et Oosten, 2002).

Cette relation entre le *qinmiq* et l'Inuk a été bouleversée dans les années 1950 au moment de la sédentarisation des Inuit. Cette sédentarisation s'est produite dans un contexte où le gouvernement fédéral commençait à s'intéresser à l'Arctique canadien. Avant ce moment, hormis les patrouilles de la GRC et les interventions visant les cas de tuberculose, le gouvernement fédéral poursuivait une politique de laisser-aller à l'égard des Inuit, en ce sens où ils étaient laissés à eux-mêmes. Les contacts entre les Inuit et les Allochtones, notamment dans le territoire actuel du Nunavut, augmentèrent de manière drastique après la Seconde Guerre mondiale (1939-1945). Avec l'avènement de la Guerre froide (1947-1991), le Canada renversa sa politique de laisser-aller et commença à mettre en place des politiques de gestion du territoire arctique afin de militariser et contrôler l'espace géostratégique arctique (Arteau, 2011).

Les nouvelles politiques canadiennes, par exemple la création d'écoles de jours, encouragèrent les Inuit à se sédentariser dès la fin des années 1950. Cela aura pour répercussions notamment l'appauvrissement et la marginalisation socioéconomiques des populations locales (Jaccoud, 2013), ainsi que la surpopulation des chiens (Saladin d'Anglure, 2015; Lévesque, 2015, 2019). Ces bouleversements ont affecté les relations entre les Inuit et leurs chiens (Laugrand et Oosten, 2002). En effet, au lieu d'être médiées par les Inuit eux-mêmes, les relations humains-chiens étaient « de plus en plus encadrées par les instances officielles, internationales, nationales, provinciales ou régionales, concernées par la gestion de la faune et sa conservation » (Saladin

d'Anglure, 2015, p. 29). Concrètement, cela prit la forme de réglementations et de politiques dont l'objectif était de contrôler les risques liés aux chiens (morsures, zoonoses, etc.). La mise en place d'un ensemble de politiques de sécurité et de santé publique s'est traduite notamment par des programmes de prévention et de vaccination, l'obligation d'attacher les chiens, l'abattage de chiens errants et/ou malades, etc. (Lévesque, 2007, 2008, 2010, 2011, 2015). L'objectif de ces mesures était d'atténuer les risques associés aux zoonoses et aux morsures dans les communautés inuit et au sens large, dans l'Arctique canadien, en faisant abstraction de ce que les Inuit pensent (Lévesque, 2015, 2018).

Plusieurs chercheurs (Lévesque, 2008, 2019; Tester, 2010a, 2010b; Zahara et Hird, 2015; Brunet, 2019 ; pour en nommer quelques-uns) ont montré que les pratiques et les structures socioculturelles, incluant la relation humain-chien, ont été affectées par l'installation des Inuit dans des villages permanents. Plusieurs ont aussi pointé les enjeux inédits de la sédentarisation au niveau de la santé-sécurité en lien avec la surpopulation canine (Gouin, 2019; Aenishaenslin et al., 2019 ; par exemple). Pour répondre à ces enjeux, plusieurs mesures de gestion des canidés ont été instaurées avec un succès limité (Lévesque, 2015). Le succès limité des politiques de gestion des chiens peut s'expliquer par a) la réification du chien par les non-Inuit et l'instrumentalisation de son corps, b) l'interventionnisme de l'État / des Autochtones sur la gestion relationnelle Inuit-chien, c) le contexte sociohistorique et culturel de l'abattage des chiens par les instances officielles autochtones et d) le manque de ressources vétérinaires. On en retient que, malgré les mesures de sensibilisation, les outils didactiques et les réglementations mises en œuvre par les différents intervenants, des lacunes subsistent qui alimentent certaines tensions socioculturelles entre Inuit et non-Inuit¹⁸.

¹⁸ L'ensemble des recherches convoqué dans ce mémoire qui traite de ces questions corroborent lesdites observations.

Les questions abordées dans ma recherche, ainsi que les quelques thèmes proposés dans le présent chapitre, s'inscrivent au cœur même de ces tensions et sont autant de prétextes saisis pour tenter de pallier les lacunes de la littérature scientifique et d'adresser mes interrogations sur l'encadrement des chiens à Iqaluktuuttiaq. Cela m'a permis notamment de jeter les bases d'une réflexion sur la vitalité et la préservation des savoirs traditionnels ainsi que d'attirer l'attention sur les initiatives (potentielles ou en cours) de revitalisation du *dogteaming*. Cette réflexion m'a permis de suggérer des pistes de solutions pour appuyer les actions locales visant à raviver la pratique du traîneau à chien à Iqaluktuuttiaq.

1.2 Objectifs de recherche

L'objectif général de ce mémoire consiste à pallier les lacunes dans la littérature en documentant la relation Inuit-chien à Iqaluktuuttiaq au Nunavut. De manière plus spécifique, ce mémoire répondra aux quatre objectifs suivants :

- a) Documenter le contexte qui entoure le statut socioculturel actuel du chien chez les Inuit et les Allochtones résidant à Iqaluktuuttiaq. De manière plus particulière, il s'agira (i) de comprendre les relations que les Inuit et les Allochtones entretiennent avec les chiens (sont-ils des animaux de compagnie, des animaux de travail, etc.), et (ii) de décrire la relation Inuit-chien dans la sphère privée en regard de la sphère publique¹⁹ ;
- b) Produire un portrait de la situation actuelle des chiens à Iqaluktuuttiaq. Ceci consistera à (i) documenter le type de chiens que l'on retrouve à Iqaluktuuttiaq (chiens errants, chiens d'attelage, animaux de compagnie, etc.), (ii) documenter

¹⁹ Mes observations m'ont permis de constater que l'intimité de la sphère privée induit des rapports normés différenciés tels que comment les chiens sont distingués en vertu de leurs statuts socioculturels. En regard de quoi, la sphère privée se définit dans l'espace de la maisonnée, de la *cabine* sur le territoire et *nuna*. La sphère publique, quant à elle, se décline comme partie intégrante de la communauté.

les risques associés aux chiens (zoonoses et/ou morsures), et (iii) analyser les modes de gouvernance et de gestion des chiens dans la communauté, ainsi que la réglementation territoriale et locale sur la gestion des risques canins et les ressources qui lui sont dévolues (chenil, soins vétérinaires, etc.) ;

- c) Trouver des pistes de solutions qui permettent aux membres de la communauté ainsi qu'aux autorités publiques et ONG (organismes comme le Northern Canine Rescue) d'adapter leurs pratiques pour qu'elles soient culturellement respectueuses et adaptées aux spécificités et besoins de la communauté ;
- d) Produire un portrait du développement des pratiques traditionnelles du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq. Il sera question (i) d'identifier la vitalité de la pratique (l'héritage culturel est-il préservé, existe-t-il des équipes de chiens de traîneau actives, etc.), (ii) de documenter les savoirs et savoir-faire propres aux Inuinnait, (iii) d'identifier les acteurs promouvant la pratique du traîneau à chiens (iv) d'identifier des mesures qui peuvent être mises en application pour accroître la vitalité du *dogteaming* (stratégies d'autonomisation ou de collaboration), et (v) de documenter les défis et impasses entourant le transfert de connaissances en matière de chiens de trait dans la communauté, et y trouver des pistes de solutions.

1.3 Cadre théorique

1.3.1 La relation humain-animal : au-delà des frontières territoriales

Pour analyser les données recueillies, je m'appuie sur les travaux socioanthropologiques qui s'intéressent aux relations humains-animaux (Serpell, 1986; De Vidas, 2002; Haraway, 2003; Descola, 2005, 2010; Nadasdy, 2007; Guillo, 2009; Barathay, 2015). Si Descola, De Vidas, Guillo et Nadasdy affirment que ces relations sont basées sur des idées métaphoriques et cosmogoniques ou encore des projections de types anthropomorphiques, d'autres comme Serpell (1986) et Guillo (2009) pensent

qu'elles s'appuient sur une perspective « intentionnelle » de domestication (Guillo, 2009, p. 55) — excluant les premières domestications²⁰. Par définition, cela exige que :

[...] le processus de domestication trouve son origine dans une volonté humaine consciente. En conséquence [la perspective « intentionnelle »] n'impose pas de rechercher des mécanismes susceptibles d'avoir conduit ce résultat et dont les [humains] n'avaient pas conscience. En outre, elle incite à regarder les modifications qui ont affecté les chiens au fur à mesure de leur évolution comme des traits répondants à des besoins humains — du moins des traits perçus comme tels par les humains — et écarte l'hypothèse qu'ils aient pu être neutres, voire négatifs pour notre espèce, et positifs seulement pour l'espèce domestiquée.

Serpell estime, pour sa part, que « [...] with the advent of domestication [...] [, t]he domestic animals are subservient to the will of humanity, and for the majority of species involved, this loss of independence had some fairly devastating long-term consequences » (1986, p. 5). Puis, il renchérit, dans le cas particulier des chiens, en disant : « Artificial selective breeding has transformed the dog into a bizarre variety of shapes, sizes, and temperaments, and not all of these changes have been in the animal's best interests » (Serpell., p. 17). De là, Serpell conclut que le passage « from hunting to farming [...] [, among other things,] produced a fundamental change in human relationships with animals » (Serpell, 1986, p. 5).

À l'opposé, Éric Baratay affirme que les « relations humano-animales et les attitudes humaines sont le fruit de l'incessante interactivité des hommes et des bêtes » (2015, p. 159), et ce, en regard avec le développement du comportement animal, de ses modes de construction et de transmission. Il est donc nécessaire, pour comprendre la place du *qinmiq* dans sa société, de faire abstraction du rôle de faire-valoir utilitaire qu'on lui attribue souvent. Pour Barathay, l'animal domestique est un acteur qui possède sa propre agencéité et qui a la capacité d'influencer par ses gestes, ses comportements et sa sociabilité, son rapport avec les humains. Ainsi, les agissements et les réactions de

²⁰ Il serait toutefois hasardeux de supposer que « [...] les [humains] qui ont pratiqué les premières domestications aient eu les préoccupations, la tournure d'esprit et les aptitudes cognitives et techniques nécessaires pour former un tel projet et le mener à bien [...] » (Guillo, 2009, p.56).

l'animal « sont devinés, perçus, estimés par les hommes sur le terrain et [ces derniers] réagissent, agissent, pensent en conséquence » (Baratay, 2012, p. 30).

Philippe Descola, pour sa part, pousse l'idée d'une histoire éthologique au-delà des concepts occidentaux dans *Par-delà nature et culture* (2005) puis *Diversité des natures, diversité des cultures* (2010) et propose un nouveau regard sur la distinction nature / culture et la relation entre « l'humain » et le « non-humain » (plantes, animaux, etc.). Pour cela, il met à l'avant-plan la prise en compte des savoirs autres qu'occidentaux (ceux des Cris, des Achuar, des Reungao et des Nungar, entre autres) et de leurs pratiques dans l'organisation sociale, incluant les systèmes de parenté, afin de classer les continuités et discontinuités entre l'humain et son environnement. Il propose une typologie des « modes d'identification » et de « relations » où se mêlent les « humains » et les « non-humains » qui tend à dissoudre la dichotomie propre à l'Occident entre nature et culture. Quoique sans parvenir à s'émanciper des catégories « nature » et « culture », son objectif est de rompre avec l'ethnocentrisme occidental. Plus précisément, il expose une conceptualisation des relations humain-animal où la frontière entre nature et culture est fluide. Les relations humains-animaux s'organisent selon lui à travers quatre idéaux types²¹ de la condition humaine : animisme, totémisme, naturalisme et analogisme (Descola, 2005, 2010). Eu égard à ces catégories, citons certains paradoxes apparents que l'anthropologue se doit de nuancer. L'enchevêtrement (Dussart et Poirier, 2017) possible des idéaux types de Descola (2005) se manifeste sans doute en un amalgame de composites tel qu'il l'a été proposé après la parution de *Par-delà nature et culture* (p. ex., Descola, 2010 ; Laugrand 2015). Par ailleurs, l'Anishinabe/Ojibway John Borrows, professeur de droit à l'Université de Victoria, explique le phénomène comme suit :

²¹ Il faut toutefois en faire la critique. Dans le cas présent, il serait réducteur de croire que le symbolisme et la représentation des relations Inuit-chiens peuvent se résumer à un idéal, voire un type organisationnel. Il est plutôt question de diverses visions du non-humain et des relations qui en résultent qui font sens pour des individus et, par conséquent, permet une meilleure compréhension de leur ontologie tout en s'ouvrant à divers cas de figure.

[...] [O]ur entwined languages, cultures, and world views can also generate innovation and creativity. [...] Their combinations and permutations can sometimes provide unexpectedly opportunities. Habits, customs, routines, and conventions can be turned upside down, for good as well as for ill. We can challenge tradition while recognizing that (even in its rejection) tradition is a source of different ways of living. (Borrows, 2017, p. ix)

Le concept d'enchevêtrement des ontologies arbore la complexité nécessaire pour appréhender le cas particulier des Inuinnait dans leurs relations au territoire (*nuna*) et aux non-humains (*p. ex.*, les chiens). Abondant dans le même sens que Borrows (Borrows, 2017), Dussart et Poirier expliquent que :

[t]he complexity of the entanglement lies also at the level of the manifold social relationships, meanings and to whatever is exchanged or acted upon. The notion of “partial connections” elaborated by Marilyn Strathern (1991) is relevant here, and the examples discussed in this volume testify to such “partial connections” and conflicts of interpretation between Indigenous and non-Indigenous ways of knowing, managing, and relating to the land and the non-humans. (2017, p. 7)

À l'issue de ce discours, il peut être (ré)affirmé qu'il existe des divergences entre les relations que les Inuit et les Allochtones entretiennent avec les chiens.

Dans la poursuite de cette logique, il convient également de mentionner que les aspects fondamentaux des « mythes [inuit] montrent qu'humains et animaux interagissent les uns avec les autres et partagent bien des points communs » (Laugrand, 2015, § 3) — relations interspécifiques d'autant plus complexes qu'elles articulent différents niveaux de représentations et d'organisations sociales aux statuts variés, souvent distincts et parfois liés au *tuqhura hit ilaruhiriigut*. Dès lors, la convergence inextricable des ontologies²² inuit souligne que l'intersubjectivité des sujets humains et non-humains (*p. ex.*, les *qinmit*) n'est pas figée, quoique « les premiers demeur[e]nt les prédateurs » Laugrand, 2015, § 3).

²² Formes d'organisations sociales (systèmes normatifs et de valeurs) de la condition humaine qui intègre une compréhension de l'éthique (Latour, 2007), ainsi que différentes pratiques et interactions avec les humains autant que les non-humains (Blaser, 2009), et où parfois la frontière entre nature et culture est fluide (Descola, 2005, 2010).

La pensée de Descola permet alors de comprendre comment chez certains peuples il est possible de « nouer avec des animaux des relations qui chez [les Occidentaux], sont réservées aux seuls humains » (2010, p. 25). Cette idée est utile pour comprendre, par exemple, l'inclusion par les Inuit des chiens dans le système de parenté à Iqaluktuutiaq.

En ce sens, j'analyse, dans la section qui suit, les rapports entre humains et chiens à Iqaluktuutiaq à l'aune du concept d'agencéité développé par Barathay et l'idée de la frontière fluide entre nature et culture présentée par Descola. Toutefois, bien que ceux-ci offrent un cadre conceptuel général attrayant, d'autres auteurs viennent, comme on le verra dans les lignes qui suivent, le bonifier en proposant des réflexions plus spécifiques aux relations humains-chiens.

1.3.2 La relation humain-chien

Tel que le mentionne Guillo, la « proximité affective avec les chiens est loin d'être un phénomène limité aux sociétés industrialisées d'aujourd'hui » (2009, p. 29). En effet, les chiens ont bénéficié de rites funéraires et de tombes bien avant notre ère, un honneur rare « que l'être humain ne réserve guère à d'autres espèces animales » (Guillo, 2009, p. 40). Cette union fait donc état d'une relation qui va au-delà de la cohabitation.

On sait par ailleurs que le comportement d'affiliation du chien avec les humains a entraîné des modifications adaptatives mutuelles et que « les groupes humains qui se sont associés aux ancêtres des chiens actuels auraient mieux tiré parti des ressources naturelles que les autres » (Guillo, 2009, p. 63-64). On sait aussi qu'avant le XIX^e siècle et la fondation des clubs canins par des cynophiles qui par leur travail de sélection ont participé à l'émergence des races canines actuelles, les chiens étaient choisis par des critères fonctionnels (la chasse, ainsi que la garde des récoltes, des villages et d'esclaves, etc.) et non morphologiques (Guillo, 2009). L'idée qu'il y ait des

« races » de chien est toutefois critiquée, notamment par Guillo, qui affirme que les races canines sont des construits sociaux, ainsi que par la zoologiste et philosophe Donna Haraway. Dans son manifeste féministe sur les chiens *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (2003), Haraway développe l'idée du chien en tant qu'espèce « compagnon » (Haraway, 2003). De ce point de vue, le chien serait un allié. Ce concept est utile pour saisir que tous les chiens sont des compagnons de vie (alliés, *companions*) peu importe leur statut(s) (*p. ex.*, animal de compagnie (*pet*), animal de travail — où une fluidité est possible). Bien que cette idée ait l'air simpliste, elle ne l'est pas du tout puisque les Occidentaux ont tendance à percevoir tous les chiens comme étant uniquement des animaux de compagnie, ce qu'ils ne sont pas. J'explorerai cette voie plus loin dans ce document où je ferai état de la manière dont les *qinmiq* cheminent aux côtés des humains et leur dynamique d'interaction mutuellement bénéfique.

Une autre étude clef est celle de Zahara et Hird (2015). Ceux-ci offrent une analyse des retombées involontaires du capitalisme et de la colonisation des espaces nordiques en lien avec l'incorporation de certaines technologies dans le quotidien. Selon les auteurs, certains animaux « sacrés » se sont retrouvés instrumentalisés et associés à la gestion des déchets. Les agents coloniaux adoptant, d'ores et déjà, une approche générale de « zero tolerance » (2015, p. 176) à l'égard des « gulls, ravens, pigeons, raccoons, rats, mice, dogs, polar bears and so on » (Zahara et Hird, 2015, p. 170). Financés par des fonds publics, ces agents — souvent des membres de la GRC — ont pratiqué diverses méthodes pour contrôler ces « trash animals²³ » (Zahara et Hird, 2015) dans les communautés inuit de l'est de l'Arctique canadien. Dans cet article, les auteurs ont également comparé les ontologies occidentales et inuit à savoir comment les relations

²³ Dans l'article en question, Zahara et Hird (2015) présentent les « trash animals », au sens où Nagy et Johnson (2013) l'entendent, à savoir des êtres « [...] despised, feared and mocked — th[at] have become a “disgusting ‘other’ in our anthropocentric fantasies of existence” » (Malamud, 2013, p. ix cité dans Zahara et Hird, 2015, p. 172).

humains-animaux et, en particulier, avec les *trash animals* sont vécus différemment. Selon eux, le Nord canadien est un lieu où différentes ontologies se heurtent, s'entremêlent et, parfois, se complètent. Toutefois, le constat semble le même : la marginalisation des Inuit ainsi que le rejet des savoirs et savoir-être locaux.

C'est à travers la continuité de cet héritage que j'analyserai l'objectification du chien et de cette association potentielle aux déchets en m'appuyant sur l'historique des relations (Inuit-chiens, agents coloniaux-chiens et Inuit-agents coloniaux), des structures, des normes et des pratiques à Iqaluktuuttiaq avec lesquelles les nouvelles générations et celles à venir doivent s'engager.

1.4 Méthodologie

Une double méthodologie a été utilisée ma recherche. Afin d'atteindre les objectifs identifiés à la section 1.2, cette recherche repose sur une méthodologie de nature qualitative en plus de s'ancrer à un amalgame des épistémologies des sciences sociales et inuit, soit les principes de l'*Inuit Qaujimajatuqangit* (IQ) qui se déclinent ainsi :

Inuuqatigiitsiarniq

Respect de l'autre, rapports avec l'autre et compassion envers les autres.

Tunnganarniq

Promouvoir un bon état d'esprit en étant ouvert, accueillant et intégrateur.

Pijitsirniq

Servir la famille et la communauté.

Aajiiqatigiinni

Discuter et développer des consensus pour la prise de décision.

Pilimmaksarniq

Le développement des compétences par la pratique, l'effort et l'action.

Ikajuqtiigiinni

Travailler ensemble dans un but commun.

Qanuqtuurniq

Innovation et ingéniosité dans la recherche de solutions.

Avatittinnik Kamatsiarniq

Respect et soin de la terre, de la faune et de l'environnement.

Le premier volet méthodologique, a consisté une étude des sources documentaires concernant : 1) l'évolution des enjeux canins et de l'appareillage législatif mis en place pour en assurer la gestion ; 2) la documentation des diverses approches adoptées au fil du temps par les autorités mandatées — tantôt GRC tantôt By Law Officers — afin de faire respecter les lois prescrites et 3) l'évolution de la relation entre les autorités préalablement mentionnées et les acteurs concernés de la communauté. La méthodologie de recherche a pour second volet une enquête de terrain, de type recherche collaborative²⁴, c'est-à-dire « une démarche d'exploration d'un objet qui conduit à la coconstruction de savoirs autour d'une pratique professionnelle » (Desgagné, 1998, cité dans Morrissette, 2013, p. 36-37). Cette approche expérientielle a nécessité un engagement individuel qui m'a permis, d'une part, de m'assurer que les participants à ma recherche étaient aussi collaborateurs et, d'autre part, d'opter pour une perspective d'engagement post-Commission de vérité et réconciliation (CVR). Enfin, cela a contribué à entrevoir ma recherche et le présent mémoire comme deux espaces de restitution des savoirs inuinnait. La recherche collaborative, qui est le fondement de l'approche globale de ma recherche, et dont les ancrages « convergent vers ceux de la recherche-action » (Morrissette, 2013, p. 41), répond à la stratégie inuit sur la recherche (ITK, 2018) et se déploie en cohérence avec le chapitre 9 de *L'Énoncé de politique des trois conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*

²⁴ Prenant racine dans une approche ethnographique classique, mon étude de terrain a suivi une approche collaborative et expérientielle qui priorise une posture éthique liée à la diversité culturelle et au respect du calendrier des événements locaux. Le temps alloué par les échéanciers académiques de la maîtrise n'étant pas toujours compatible avec les priorités locales, le projet est en cours d'établissement au moment d'écrire ces lignes. Je demeure activement investie dans la communauté et au sein du projet dont les objectifs sont présentés au chapitre V. S'il suit son cours et obtient les appuis financiers escomptés, ses retombées feront l'objet de publications co-écrites avec les partenaires impliqués dans sa réalisation dans les années à venir.

(EPTC2, 2018) portant sur *La recherche impliquant les Premières Nations, les Inuits ou les Métis du Canada*.

Dans la poursuite de mes objectifs, j'ai procédé à l'examen chronologique des résultats. La documentation du contexte entourant le statut socioculturel actuel du chien (objectif 1) a exigé l'analyse de données socio-économiques couplées avec des archives. La collecte de données s'est également basée sur le cadre législatif et réglementaire du chien à Iqaluktuuttiaq en vue de réaliser l'objectif 2, et ce, sans oublier l'analyse des dispositions médicales liées au risque animalier. Cette recherche documentaire s'est annexée aux entretiens informels dans le but d'identifier des pistes de solutions et, par le fait même, de remplir l'objectif 3. Ces entretiens informels, qui m'ont permis de côtoyer les humains en interaction directe avec les chiens, ont contribué également à produire un portrait du développement des pratiques traditionnelles du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq dans le dessein de répondre à l'objectif 4. Finalement, des échanges individuels, sous la forme d'entrevue semi-dirigée en collaboration, dans certains cas, avec la Pitquhirnikkut Ilihautiniq / Kitikmeot Heritage Society (KHS), ou sous la forme de trajectoire de vie, ont permis d'atteindre l'objectif principal et l'ensemble des sous-objectifs. Puisque que cette étape a été réalisée en contexte de partage de l'autorité avec KHS, elle est restée au plus près des priorités et réalités de la communauté, alors qu'elle a favorisé la mobilisation, l'implication et l'ouverture de ceux que je qualifie de gardiens des savoirs inuinnait et passeurs culturels. À cet effet, ce partenariat a fait en sorte de mener les entretiens en cohérence et en respect des principes d'autonomie et de gouvernance inuit.

1.4.1 La recherche documentaire

Les sources écrites proviennent de manuscrits, de thèses, de documents d'ONG inuit et allochtones, de textes législatifs, d'articles scientifiques, de chapitres d'ouvrages

collectifs publiés au sein de nombreuses disciplines, dont l'anthropologie, les études autochtones, les sciences politiques, la géographie et les sciences vétérinaires. La collecte d'informations s'est appuyée sur différentes archives (Nunatsiaq News, NWT Archives²⁵, Pitquhirnikkut Ilihautiniq / Kitikmeot Heritage Society²⁶), ainsi que sur des bases de données universitaires et/ou spécialisées²⁷.

Ces documents ont été séparés en quatre grandes catégories, soient a) la littérature grise (thèse, documents d'ONG inuit et allochtones liés à l'anthropologie et les études autochtones, récits d'explorateurs) ; b) les documents statistiques (documents d'ONG inuit et allochtones dont les fondements s'appliquent à la taxinomie et les sciences vétérinaires, données géographiques) ; c) la littérature scientifique (manuscripts, articles scientifiques, chapitres d'ouvrages collectifs) et d) la littérature juridique (textes législatifs). Si les données colligées sont surtout utiles pour répondre aux deux premiers sous-objectifs de recherche, plusieurs données colligées ont été pertinentes pour documenter certains aspects du sous-objectif 3 et 4.

1.4.2 L'étude de cas

L'étude de cas a été utilisée pour colliger des données qui ont servi à répondre à tous les objectifs. Elle a pris la forme d'un travail de terrain de 11 semaines à Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay) entre avril et juin 2019, et de trois préterrains : un premier de 3 semaines en juillet 2018, un second de cinq semaines entre octobre et décembre 2018, enfin un troisième de 13 semaines entre janvier 2019 et mars 2019). L'étude de cas est

²⁵ Consultation en ligne du catalogue photographie, entre autres, des archives des Territoires du Nord-Ouest : https://gnwt.accesstomemory.org/?sf_culture=fr.

²⁶ Les archives ont été endommagées suite à un incendie en 1998. La Pitquhirnikkut Ilihautiniq / Kitikmeot Heritage Society a rouvert ses portes au public en 2001. La majorité des archives sonores et audiovisuelles (*oral history tapes*) sont enregistrées sur des bandes magnétiques et non pas encore été transférées sur des supports numériques. Le défi de la lecture des documents d'archives a d'ailleurs joué un rôle non négligeable dans la sélection de contenus sélectionnés lors de l'écriture de ce mémoire.

²⁷ Les mots-clefs utilisés étaient en anglais et en français afin d'assurer une diversité des résultats.

une méthode de recherche qui vise à comprendre en profondeur des phénomènes, les processus qui les composent et les acteurs qui en sont les parties prenantes (Gagnon, 2005). Cette approche représente donc le processus de compréhension de la continuité des relation Inuit-*qinmit* en contexte de revitalisation culturelle du *dogteaming*. L'approche « étude de cas » m'a permis de m'engager au sein d'un contexte social spécifique et interactif avec la population à l'étude. Pour la cueillette de données relatives à la documentation du statut socioculturel actuel du chien dans un contexte autochtone, il est important de choisir un mode d'interrogation adaptée au contexte local et culturel et au sujet de l'enquête (L'Écuyer, 1987). Par conséquent, dans le cadre de cette présente recherche, trois modes de cueillette de données ont été utilisés : l'observation participante tout au long du terrain, les entretiens individuels semi-structurés et les entretiens informels, essentiellement dialogiques avec les acteurs clés.

Le recours à la recherche collaborative et à l'observation participante m'a permis d'atténuer les tensions socioculturelles²⁸ dans la communauté et de contribuer à une compréhension en profondeur d'une composante culturelle et sociale de la société d'Iqaluktuuttiaq. En appliquant les principes des valeurs locales (*Inuit Qaujimaqatuqangit* (IQ)²⁹) et les stratégies dynamiques de la recherche collaborative dans le cadre de discussions, ce projet a permis qu'il y ait entre les individus une « [...] concertat[ion] dans la poursuite de cibles communes, [...] [une] reconnaiss[ance] mutuellement un champ de compétence par rapport à cette cible, et [qu'il s']exerce ainsi un pouvoir d'influence les uns sur les autres » (Morrissette, 2013, p. 41-42) grâce

²⁸ Rappelons que ces tensions sont reliées, d'une part à une dynamique historique au Nunavut d'appropriation des savoirs locaux inuit et de rapports inégalitaires au profit de chercheurs canadiens (Bell, 2019) et, d'autre part, à des divergences entre les Inuit et les non-Inuit résidant à Iqaluktuuttiaq à propos de la gestion des canidés et de la relation humain-chien.

²⁹ Les fondements philosophiques des *Inuit Qaujimaqatuqangit* (IQ) ont été intégrés dans les activités de ma recherche. Cela a contribué, d'une part, à orienter les propos de l'étude et à vulgariser les méthodes d'enquêtes participatives utilisées pour recueillir les données. D'autre part, cela a permis d'englober une (auto)réflexion (collective et individuelle) sur la sécurité et la gouvernance culturelle. Enfin, l'inclusion des IQ a servi à favoriser une approche *bottom-up*, à développer la question de recherche et à élaborer le questionnaire d'entrevue.

à un engagement adapté au contexte d'Iqaluktuuttiaq. Ces techniques d'enquête collaborative m'ont permis de mobiliser les connaissances et les expertises locales, de documenter le processus de co-construction des savoirs ainsi que de développer une approche d'acquisition et de transfert de connaissances indispensables à la relation entre la chercheuse et les partenaires locaux.

La recherche collaborative constitue une « [...] reconnaissance du savoir de la pratique et du lien entre les savoirs dits théoriques et les savoirs dits d'action » (Barbier, 1998, paraphrasé dans Morrissette, 2013, p. 42). D'ailleurs, « [...] au cours de cette période [d'interactions sociales intenses], des données sont systématiquement collectées » (Bogdan et Taylor, 1975 cités dans Lapassade, 2002, p. 375) dans un journal de bord.

La démarche de la recherche collaborative a permis, d'une part, aux acteurs (partenaires locaux et habitants d'Iqaluktuuttiaq) d'être les auteurs desdites connaissances et de créer des liens significatifs avec ceux-ci. D'autre part, l'application de la recherche collaborative et l'observation participante, lors des deux premiers préterrains, m'a permis de (re)définir le projet et d'adapter le questionnaire d'entrevue aux réalités socioculturelles d'Iqaluktuuttiaq. L'observation participante est « [...] indispensable pour une démarche de recherche qualitative » (Ouellet, 1994, p. 178), basée sur une double modalité d'intervention (action de terrain et mise en perspective), elle a été utilisée dans cette recherche afin de répondre plus précisément à l'objectif principal et aux sous-objectifs.

Lors des trois terrains, l'observation participante mise en application lors de divers événements et conversations informelles m'a permis d'approfondir certains sujets en dehors des entrevues individuelles, sans compter que cela m'a aidée à cerner la réalité quotidienne des membres de la communauté. Cette démarche m'a amené à privilégier un contact direct avec l'environnement physique et social à l'étude, ce qui a eu pour résultat de créer des liens significatifs avec les partenaires locaux, ainsi que les résidents d'Iqaluktuuttiaq. Les activités communautaires ont été de nombreuses

occasions de cibler les opportunités pour favoriser une meilleure compréhension des enjeux d'Iqaluktuuttiaq. Cela a aussi favorisé l'établissement de relations ouvertes et mutuelles entre la chercheuse et les partenaires (et acteurs locaux) impliqués au gré des rencontres, selon la technique d'échantillonnage par réseau (boule de neige).

1.4.3 Zone et population à l'étude

Ce projet s'est déroulé dans la communauté de Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq), un hameau de 202 km² situé sur l'île Kiilliniq (Victoria) dans la partie occidentale du Nunavut, soit la région du Kitikmeot. La zone à l'étude inclut a) le hameau (cf. figure 1.1) et b) le territoire environnant tel que les rives de la baie (*Tahiuyak* — golfe du Couronnement et détroit de Dease) où séjournent certains aînés de la communauté. Iqaluktuuttiaq a été choisi pour répondre, d'une part, aux besoins en matière de recherche de la Pitquhirnikkut Ilihautiniq / Kitikmeot Heritage Society (KHS), mon partenaire local collaborant à l'enregistrement des savoirs inuinnait, et, d'autre part, aux lacunes dans la littérature scientifique contemporaine sur le statut socioculturel actuel du chien chez les Inuit de cette communauté.

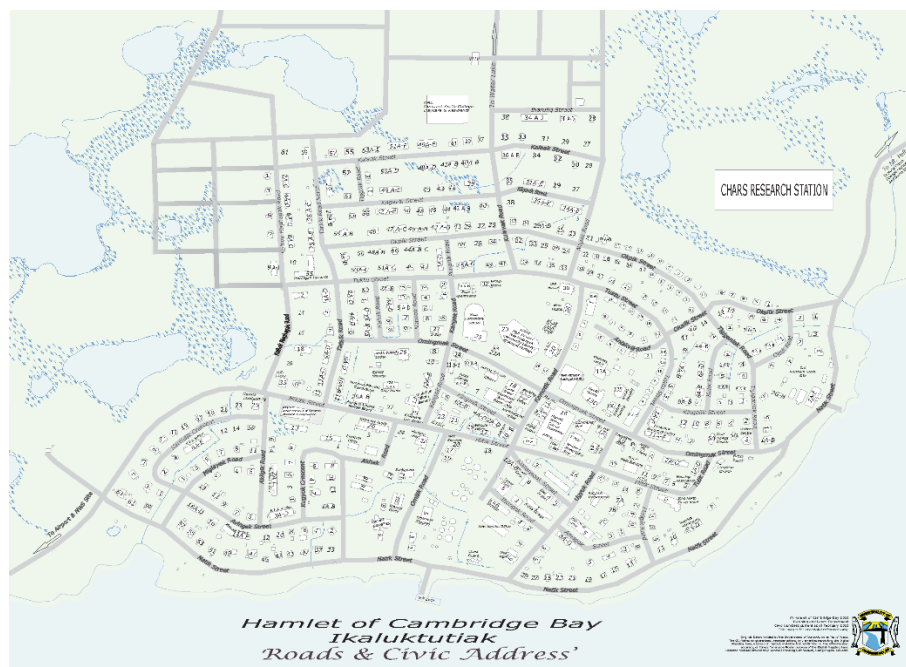


Figure 1.1

Carte d'Iqaluktuutiaq (Cambridge Bay), communauté étudiée

Source : Hamlet of Cambridge Bay, 2010 [revised October 27, 2014]

Populations à l'étude. La population humaine d'environ 1800 habitants (Statistique Canada, 2017a) est constituée en majorité par des Inuit d'ascendance Inuinnait ; leurs aïeux étant, pour la plupart, originaires de Kuukyuak (Perry River — la partie continentale au large du golfe de la Reine-Maud où Stephen Angulalik a érigé son poste de traite de fourrures³⁰) avant la sédentarité (KHS, s.d.-c). Ces derniers font partie des *Taryungmiut* (Ocean Inuit / people of the sea)³¹ ; « [t]hese Inuit lived on [Kiilliniq] (Victoria Island), the Coronation Gulf coast, and on the sea ice in winter. They

³⁰ Angulalik (1898-1980) est reconnu comme ayant été le premier commerçant de fourrures inuinnag de l'Arctique de l'Ouest canadien. Le récit de sa vie, un ouvrage trilingue publié par la KHS, *Stephen Angulalik: Niuvvaayi Qitirmiuni* (Keith, s.d.), fait état de bon nombre de changements sociaux et économiques qui ont marqué le quotidien des Inuinnait depuis le XX^e siècle.

³¹ Selon la Kitikmeot Inuit Association (2012), il s'agit de l'un des trois groupes régionaux des *Kitikmiut* (Inuit du Kitikmeot) ; incluant les *Nunamiut* (Inlanders / people of the land) et les *Kiligiktokmiut* (people of the small stitches).

primarily depended on seals and obtained caribou pelts for clothing from trading with inlanders » (Kitikmeot Inuit Association, 2012, p. 6).

La population cible est composée des habitants d'Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay) — âgés de 18 ans et plus³² — tant Inuit qu'Allochtones, Iqaluktuuttiarmiutat ou les résidents au statut temporaire.

Les participants ont été divisés en deux groupes : a) les intervenants inuit et allochtones spécialisés (représentants gouvernementaux et municipaux, travailleurs sociaux, conseillers culturels, vétérinaires, membres d'une organisation canine, etc.) de la communauté, ainsi que b) les propriétaires et les non-propriétaires de chiens d'Iqaluktuuttiaq.

La mobilisation des intervenants inuit et allochtones spécialisés, ainsi que les propriétaires et les non-propriétaires de chiens d'Iqaluktuuttiaq, constituait un élément important du processus de l'étude, compte tenu des thèmes abordés et des initiatives jugées fondamentales à la compréhension des dynamiques relationnelles humain-chien dans la communauté. L'éventail plus large de parties prenantes avait donc pour but de maximiser les informations collectées et la présence de discours contrastés afin « de [m]'appuyer sur les variations plutôt que de vouloir les gommer ou les aplatir, en un mot de bâtir une stratégie de recherche sur la quête de différences significatives » (Olivier de Sardan, 2008, p. 80). À cet effet, les activités de collectes de données ont été adaptées aux besoins individuels des participants, en harmonie à diverses techniques de collecte (l'entretien individuel ou de groupe semi-dirigées, l'observation et la RAP) appliquées pendant le terrain. Ceci dit, une triangulation méthodologique a

³² L'absence d'enfants (18 ans et moins) résulte d'un choix délibéré puisque leur intégration aurait été prématurée à ce stade de la recherche.

été utilisée dans le but de vérifier, comparer et valider les informations et résultats tout au long de l'analyse.

Population source. Au moment du recrutement, l'échantillonnage (composé de 11 participants : 7 Inuinnait et 6 Allochtones) s'est (re)défini en raison de différents facteurs (désistement, décès, hors communauté, températures anormales, discussions avec le partenaire local et la population à l'étude, reformulation des questions de recherches et des objectifs), ce qui a également nécessité la redéfinition de ce qui est entendu par « spécialiste³³ ». La gestion de l'échantillonnage s'est donc divisée entre les résidents inuit et allochtones, et ce, de manière non probabiliste. Tous les participants ont été convoqués en entrevues individuelles semi-dirigées selon une entente préalablement conclue par téléphone, courriel ou médias sociaux. Le lieu, l'heure et le jour de chaque entrevue ont été choisis en concertation et à l'échelle individuelle. Les entrevues ont eu lieu suite à l'obtention du consentement libre et éclairé des participants.

1.4.4 Entrevues individuelles

Questionnaire. Certaines données qualitatives ont été collectées par le biais d'entrevues individuelles, une discussion guidée par la chercheuse et, à l'occasion, le traducteur. Néanmoins, la direction de l'entretien suit la ligne de pensée de l'informateur (Townsend, 1995; Huntington, 1998).

En suivant la méthode décrite par Townsend et Huntington, je n'ai pas utilisé un questionnaire fixe, mais une liste de sujets (statut social du chien, santé / sécurité, rôles et perceptions des ONG locales sur la gestion des chiens, etc.) qui m'a guidée pour

³³ Il convient ici de souligner la portée de certaines discussions entretenues avec KHS et des habitants d'Iqaluktuuttiaq, lesquelles ont confirmé ma décision de recourir l'étiquette de « spécialiste » pour désigner tous gardiens de savoirs, savoir-faire et savoir-être. En ce sens, je reconnais comme spécialiste toute personne possédant un certain bagage de savoirs spécifiques qui font autorité.

décloisonner la rigidité des entrevues, et favoriser un dialogue naturel, fluide et significatif.

En ce qui concerne les entretiens ouverts ou non structurés (conversations informelles), la procédure que j'ai adoptée lors de mes préterrains est similaire au dialogue de la vie quotidienne, avec une liste de contrôle des thèmes abordés.

Pour les entrevues individuelles, une grille d'entretien bilingue (cf. annexe H) a été rédigée afin de garantir le suivi des questions posées et de couvrir les thématiques reliées aux quatre sous-objectifs de la recherche. Plus précisément, il a été question d'une discussion à propos des différentes instances de pouvoir (organisations, système politique), des réglementations, des ressources disponibles. À cela se sont ajoutées des questions reliées à la conception et au statut social du chien à Iqaluktuuttiaq. Ces thèmes ont permis de documenter le statut socioculturel actuel du chien chez les Inuit d'Iqaluktuuttiaq, incluant le point de vue des divers acteurs de la communauté qui travaillent de près ou de loin avec les chiens et qui possèdent ou non un chien. Ainsi, les thématiques et, conséquemment, les questions ont été similaires pour les entrevues individuelles avec les Inuit et les Allochtones (propriétaires et non-propriétaires de chien). Celles-ci abordent, entre autres, la place du chien, le contexte santé / sécurité associée aux chiens, ainsi que la transmission des savoirs traditionnels et nouvellement accumulés. Ceci a amené les entretiens à assurer l'émergence de données qui ont contribué à répondre aux quatre sous-objectifs du projet de recherche et par conséquent l'objectif principal.

Entrevues individuelles avec les Inuinnait. Le premier échantillon de ce projet est composé de sept Inuinnait³⁴ habitant à Iqaluktuuttiaq issus de différentes générations³⁵. Ces Iqaluktuuttiarmiutat ont été identifiés et sélectionnés en tenant compte des recommandations de KHS et au regard de mon réseau professionnel ou de mes connaissances personnelles. Ce recrutement de type raisonné, ou intentionnel, reflète une distribution des caractéristiques attribuées à des individus ayant voyagé et/ou ayant possédé un attelage de chiens, en plus de maîtriser des savoirs et savoir-faire liés aux *qinmit*. Tous les participants inuit désirant s'exprimer en inuinnaqtun ont bénéficié des services d'un traducteur (inuinnnaqtun / anglais). Leurs entrevues ont servi à alimenter la discussion et ma réflexion sur les sujets traités dans chaque chapitre.

Entrevues individuelles avec les Allochtones. Le second échantillon de ce projet est composé de six Allochtones résidents à Iqaluktuuttiaq affiliés à mon réseau professionnel, et aussi mes contacts personnels — tissés tout au long de mes séjours sur le terrain. Cette sélection de type raisonné, ou sélection intentionnelle, reflète une distribution des caractéristiques attribuées à des individus travaillant de près ou de loin à la gestion des chiens : membres et partenaires de la Northern Canine Rescue ou d'un réseau institutionnel clef de la communauté. L'anonymat de ces participants a été préservé en accord avec leur demande de confidentialité.

Leurs entrevues ont principalement servi à alimenter la discussion ainsi que ma réflexion sur les sujets traités dans les chapitres II, III, IV et V de ce mémoire.

³⁴ Certains participants ont manifesté le désir d'avoir leurs noms employés dans le présent mémoire, et ce, en pleine connaissance des tenants et aboutissants de leur collaboration à mon projet de recherche. C'est pourquoi je citerai certains participants inuit eu regard à leur demande ainsi que leur consentement individuel, préalable, libre et éclairé.

³⁵ Cet échantillonnage comprend, entre autres, des aînés étant nés et ayant grandi sur le territoire (*nuna*) et des Inuit plus jeunes ayant voyagé ou ayant possédé un attelage de chiens.

1.5 Considérations éthiques

Cette recherche a reçu l’approbation officielle, d’une part, du comité d’éthique de la recherche de l’Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (CER-UQAT) (2019-01 — Lévesque, F.) et, d’autre part, du Nunavut Research Institute (NRI) (No. 01 019 19R-M). De plus, l’étude a été appuyée par la Pitquhirnikkut Ilihautiniq / Kitikmeot Heritage Society (KHS) et la radio communautaire locale (Ovayok Broadcasting Society).

La recherche a été conduite en respectant les principes de l’EPTC 2 (gouvernement du Canada, 2018a) et en considérant les lignes directrices d’un cadre éthique en contexte inuit (ITK et NRI, 2007; KHS et Polar Knowledge Canada, 2016; ITK, 2018).

L’information colligée lors des entretiens a été restituée par l’emploi de codes numériques (A114 à A126) dont la fonction est de protéger les participants désireux de conserver l’anonymat. Cependant, certains d’entre eux ont demandé que leur nom soit mentionné (cf. annexe I).

L’anonymat et la confidentialité sont les seuls enjeux éthiques liés à cette recherche. Pour s’assurer que la confidentialité est maintenue, seuls Roxanne Blanchard-Gagné et Francis Lévesque ont accès à l’information recueillie lors des entrevues. Les entrevues seront conservées dans un ordinateur protégé par mot de passe, pour une durée de 7 ans suivant le dépôt final du mémoire de maîtrise.

Retombées directes et indirectes pour le participant. Au cours de la période d’enquête, le participant a bénéficié d’une carte-cadeau de 50 \$ (Ikaluktutiak Coop) afin de le remercier symboliquement pour son implication, sa générosité dans le partage de ses connaissances et son temps. Une autre retombée, indirecte et induite dans ce cas-ci, est

d'avoir contribué au rayonnement de la culture inuinnait et à la place du chien dans celle-ci.

Retombées attendues et réalisables pour les citoyens d'Iqaluktuuttiaq. Les premiers bénéficiaires de ce projet sont les habitants d'Iqaluktuuttiaq, tant les Inuit que les Allochtones, ainsi que les intervenants y offrant des services vétérinaires. Les démarches visées pourraient, par exemple, contribuer à améliorer les politiques et mesures publiques concernant la gestion des chiens dans la communauté, et donc à diminuer les tensions intra- et interculturelles.

Par ailleurs, les initiatives découlant de l'étude pourraient contribuer à l'élaboration d'outils didactiques et de sensibilisation, et l'adaptation des réglementations appliquées par les différents intervenants liés au contexte culturel d'Iqaluktuuttiaq. Cette démarche pourrait par la suite être adaptée au contexte culturel d'autres communautés autochtones et ainsi assurer l'amélioration de la gestion des canidés en ce qui concerne la santé-sécurité.

1.5.1 Les limites de la recherche et les biais

En raison des éléments financiers et temporels, ladite recherche comporte certaines limites, quoique cela peut être dénoté comme une adaptation au terrain anthropologique. Par exemple, l'échéancier serré de la période allouée aux entretiens individuels sur le terrain n'a pas permis d'interroger un très grand nombre de personnes et s'est limité à la population d'Iqaluktuuttiaq³⁶. Afin de pallier la faible diversité de l'échantillonnage, des mesures ont été mises en place la diversité des propos et de nuancer l'analyse au regard de leurs paramètres à l'étude : a) en interrogeant des

³⁶ Il aurait été intéressant d'interroger des Iqaluktuuttiarmiutat gardiens de savoirs inuinnait et passeurs culturels ne résidant pas à Iqaluktuuttiaq, pour des raisons diverses, au moment de l'étude.

propriétaires et non-propriétaires canins tant Inuit qu’allochtones ; b) en refusant d’interroger des personnes issues de la même famille.

Ce mémoire s’inscrit dans une initiative beaucoup plus vaste dirigée par Francis Lévesque (UQAT), soit le « Qimuksiq: A Multidisciplinary Network on Dog Related Issues in the Canadian Arctic (Nunavik and Nunavut) ». Ce faisant, le projet, financé par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada — Développement savoir, rassemble des acteurs-clefs de l’Inuit Nunangat, ainsi que des chercheurs issus des réseaux universitaires de l’UQAT, de l’Université de Montréal et de l’Université du Québec à Montréal. L’objectif global de cette initiative multidisciplinaire était de documenter différents facteurs (*p. ex.*, socio-économiques, sanitaires, médicaux, culturels) liés aux chiens situés dans les communautés inuit.

Il est à noter que les données récoltées feront l’objet d’une étude comparative avec celles colligées par Francis Lévesque (Iqaluit, Nunavut) et Patricia Brunet (Kuuujuaq, Nunavik) dans le cadre de leur terrain de recherche respectif.

1.6 Structure du mémoire

Le premier chapitre fait état de la problématique entourant la population canine et l’état actuel de la pratique traditionnelle d’attelage de chien. Dans une perspective historique, le second chapitre présente quant à lui une articulation du cadre théorique et méthodologique par le biais d’une présentation des enjeux éthiques de la recherche et de la posture de la chercheuse à cet égard. Les chapitres III et IV présentent respectivement les analyses concernant les obstacles à la propriété, la possession ou la garde d’un chien et la complexité des rapports à l’administration, au contrôle canin et aux services animaliers. Le chapitre V finalise le mémoire en proposant une présentation des initiatives de revitalisation des pratiques d’attelage de chien et de

mobilisation communautaire. Ce dernier chapitre présente en outre des pistes de solution identifiées avec les partenaires locaux ainsi que les aspirations des jeunes générations pour la préservation des savoirs et pratiques de la culture Inuinnait.

CHAPITRE II

FONDEMENTS HISTORIQUES ET TRANSFORMATIONS DES RELATIONS INUINNAIT-*QINMIT*

Avant que les motoneiges ne remplacent graduellement le traîneau à chiens comme mode de transport au milieu des années 1960 (cf. section 2.4.2), la pratique des chiens d'attelage était répandue dans la région de Kitikmeot, en particulier chez les Inuinnait d'Iqaluktuuttiaq.

L'occupation humaine continue de cet endroit remonterait, selon des preuves archéologiques, à quatre mille ans (Keith et Friesen, s.d., p. 9; Friesen, 2002, p. 331). Iqaluktuuttiaq représentait alors un lieu stratégique saisonnier pour la pêche (l'omble chevalier, par exemple), la chasse (caribou, *tuktu* ; bœuf musqué, *umingmak* ; ansériformes³⁷) et la collecte d'œufs pour le groupe de familles inuinnait (Usher, 1971; Coates, 1985; Condon, 1986) nommé les Iqaluktuurmiutat (« peuple d'Iqaluktuuq³⁸ ») (Keith et Friesen, s.d., p. 1).

Pendant la majeure partie de l'année, les Inuinnait s'organisaient en petits groupes familiaux qui se composaient d'environ 5-6 membres auxquels se joignaient de 6 à 10 autres personnes pendant les périodes d'affluence. Ils étaient accompagnés de leurs *qinmit*, voyageant et chassant en suivant des itinéraires précis. Aux jours de disette suivaient des périodes d'abondance durant la migration du caribou, les frayères de

³⁷ Il s'agit d'un ordre d'oiseaux comprenant notamment les canards, les oies et les cygnes.

³⁸ Iqaluktuuq River se jette dans le Tahiyak (golfe du Couronnement).

poissons et autres. À ce moment les Inuinnait se rassemblaient, chassaient, pêchaient et vivaient ensemble : « such as caribou migration, seal concentrations and fish spawning runs, people would gather and live together for short periods » (Kitikmeot Inuit Association, 2012, p. 11).

C'est par cette action du voyage et la gestion ordonnée des migrations humaines et animales que les Inuinnait se définissaient en lien avec le territoire. Précieux allié, le *qinmiq* permettait de maintenir un mode de vie semi-nomade et les cercles relationnels, dont celui de la chasse, dans lequel chacun occupait une position qui lui était propre. Dans la relation de prédation, les « proies anonymes » (Laugrand, 2015, § 3) étaient respectés selon des rites et coutumes spécifiques dont plusieurs sont toujours pratiqués. Le *qinmiq*, pour sa part, possédait bien un nom sans toutefois être légal de l'humain (Lévesque, 2008).

Les balbutiements d'un nouveau mode de vie pour les Inuinnait datent des années 1920, une époque marquée par leur incorporation à la vaste entreprise commerciale (euro)canadienne de la traite des fourrures via l'ouverture d'un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson (1921). Cela a eu pour effet, d'une part, de changer le rapport à la chasse et au territoire (nouvelles pistes et raccourcis) et, d'autre part, d'intégrer une économie mixte de subsistance et d'exploitation commerciale à leur quotidien. Enfin, cela a (re)modélisé certains rapports aux *qinmit* en plus de représenter l'une des bases de la cohabitation intra- et interculturelles, ainsi qu'internations³⁹ à Iqaluktuutiaq. Cette mixité culturelle s'est accrue avec l'installation progressive des Iqaluktuurmiutat / Iqaluktuuttiarmiutat dans le village permanent de Cambridge Bay (Iqaluktuutiaq) fondé autour des établissements de la CBH, de la GRC (1926) ainsi

³⁹ La vie en commun se construit sur des modes relationnels dynamiques et collectifs qui amènent ensemble des individus de divers milieux qu'ils soient originaires ou non de la région (et résidents temporaires ou non). Le contexte de la communauté est alors pluriculturel et se compose principalement d'Inuit (82,2 % selon Statistique Canada, 2017a), de membres des Premières Nations et d'Allochtones de tous horizons.

que des églises anglicane (1927) et catholique (1954). Puis, l'attrait d'un travail salarié par la construction d'un poste du réseau de la Distant Early Warning Line (1955), bientôt suivie par plusieurs services municipaux (*p. ex.*, la Federal Hostel), sur la rive opposée de la baie (*Tahiyak* — golfe du Couronnement et détroit de Dease) engendre un déplacement de la population inuinnait ; ces individus étant déjà sédentarisée ou semi-nomade et en voie d'installation permanente, vers ce nouveau lieu. C'est ainsi que cette *nouvelle* Cambridge Bay a entraîné un tarissement de l'activité humaine et canine dans la *Old Town* (cf. figure 2.1) — jusqu'à son abandon, qui a conduit au modèle de planification et à la réalité communautaire que nous connaissons aujourd'hui (cf. figure 1.1).



Figure 2.1
Carte d'Iqaluktuuttiaq — Nouvelle et *Old Town*
 Source : Roxanne Blanchard-Gagné ©, 2021

Le présent chapitre vise à présenter la population canine d'Iqaluktuuttiaq et les particularités de la relation Inuit-chiens, et ce, sous l'angle d'un *patrimoine vivant*⁴⁰. Dans un premier temps, les *qinmit* feront l'objet d'une brève présentation axée sur le XXe siècle (cf. section 2.1) et sur la sédentarisation des Inuit (cf. section 2.2). Cela me conduira à approfondir l'expérience multiple du compagnonnage canin par le corollaire du développement de l'environnement bâti et juridique de la communauté (cf. section 2.3), en lien avec l'ancrage de nouvelles pratiques de mobilité (cf. section 2.3.2). Puis, j'analyserai l'émergence de nouvelles manières de vivre la relation Inuk-chien sous l'angle des conséquences du déclin des chiens de traîneau et l'essoufflement de la pratique du *dogteaming* (cf. section 2.4.1). Qui plus est, les principes généraux de la relationnalité que les Inuinnait entretiennent désormais avec les chiens (cf. section 2.4.2) tant dans la sphère privée qu'en regard de la sphère publique (sont-ils des animaux de compagnie, animaux de travail, etc.).

2.1 Pitquhiq : habitude, coutume, tradition

Plusieurs preuves archéologiques et témoignages rapportés sur la période avant l'édification des premiers établissements coloniaux (années 1920) sur l'île Kiilliniq (Victoria) évoquent une organisation sociale basée sur des rapports de complémentarité, voire symbiotique, entre les groupes de familles inuinnait et leurs

⁴⁰ Cette expression s'inscrit dans les différents éléments d'un patrimoine culturel immatériel qu'Air et Fox (2020) décrivent comme suit :

Cultural heritage is often understood in the realms of physical — or tangible — elements, such as landscapes, monuments, tools, dwellings, trails, foods and works of art. It is the intangible elements, such as songs, stories, dance, teachings, memories, knowledge and ceremonies — called living heritage — that give meaning to tangible heritage, and which stand alone as heritage values. For instance, a woven basket might have a design that tells a story or represents a family crest, or it might hold memories of gathering berries or roots that are specific to a person, place or time. Likewise, through the act of crafting the basket, the basket-maker is reproducing, and perhaps transmitting, cultural knowledge. (p. 4)

Ainsi, l'aspect *vivant* — qu'est la pratique de l'attelage de chiens — sera mis de l'avant par le caractère à la fois immuable que propre d'une génération à l'autre de la relation Inuk-*qinmiq* ; un portrait en apparence contradictoire, mais qui consiste à examiner les rapports entre tradition, continuité et changement.

chiens. D'ailleurs, la littérature ethnographique (cela inclut les auteurs Vilhjálmur Stefánsson, Knud Rasmussen et Diamond Jenness, pour en nommer quelques-uns) et orale attestent du rôle clef du *qinmiq* dans l'affirmation et le maintien d'un mode de vie semi-nomade, et d'un cercle relationnel commun avec les Inuinnait.

L'intimité de cette dimension sociale et systémique liée, notamment, aux pratiques et réalités du *dogteaming* qui se sont développées à travers les relations d'alliés et, à l'occasion, par le système de parenté. Défini par Spier (1925) et Murdoch (1949 [1972]), la nomenclature de parenté s'exprime de multiples façons, que cela soit par les liens de filiation ou électifs. Cet aspect est cependant tributaire de la détermination des liens familiaux qui se définit par les termes inuinnagtun suivants : *ilagiingniq* (être une famille, famille / parenté) ; *tuqhurauhit ilaruhiriigut* (noms associés à la parenté, filiation, liens familiaux et sociaux) ; *tuqluraqtuq / tuqhuraqtuq* (surnom / sobriquet). Dans le cadre de la relation Inuit-*qinmit*, je ferai appel à la parenté élective de type éponyme en résumant mon propos par le *tuqhurauhit ilaruhiriigut*. Cette parentalité humains-chiens s'exerce, dans l'ensemble, par le lien symbolique de la circulation des noms. Par cela j'entends la continuité symbolique de la vie de l'ancêtre éponyme ou le commencement d'un nouveau cycle pour l'*atiq* (âme-nom⁴¹) transmis au chiot (ou à un enfant nouveau-né ou encore à naître). Or, certains chiots possèdent un *atiq* (basé sur l'inspiration créative de son propriétaire), sans toutefois être intégrés dans le *tuqhurauhit ilaruhiriigut* — son *arniniq* (*breath / soul* ; souffle de vie) étant quand même lié à son *dogteamer*. Par conséquent, le cercle relationnel Inuit-*qinmit* fluctue au rythme des naissances d'un nouveau membre du groupe qu'il soit *qinmiarjuk* (chiot) ou *nutaraq* (enfant) ou encore de la mort d'un *qinmiq* ou d'un Inuk.

⁴¹ La sémantique de l'*arniniq* (*breath / soul* ; souffle de vie) est liée par l'âme-nom (*atiq*), l'âme-double ou l'âme-tarraq (*shadow*), sans compter le corps (*timi*).

L'identité sociale des *qinmit* s'inscrit alors dans des contextes variés auprès des Inuinnait et ceux-ci avaient des attentes normatives distinctes pour chaque *qinmiq* ; une cohésion animée par une grille relationnelle que l'on peut considérer comme étant paradigmatique⁴². Pour mieux la saisir, j'aborderai les pratiques et comportements parentaux (enfants / chiens) via l'acquisition de savoirs et savoir-être (cf. section 2.1.1) ainsi que de savoirs et savoir-faire (cf. section 2.1.2).

2.1.1 Ajukiktuq : en train d'apprendre

L'exercice de la parentalité et de l'accompagnement de l'enfant inuk dans son éducation ont fait l'objet de recherche dans diverses disciplines⁴³ : juridique (Loukacheva, 2012), anthropologique (Sperry, 1952; Spencer, 1958, 1959; Jenness, 1959 [1922]; Dunning, 1962; Willmott, 1960; Damas, 1963; Guemple, 1965, 1972, 1979; Briggs, 1970; Silk, 1987; Saladin d'Anglure, 1998, 2004, 2013 [1964]; Dupré, 2011, 2014) et pédagogique (Stairs, 1995; McGregor, 2010). Si certains auteurs se sont intéressés aux fonctionnements de cet enchevêtrement de réseaux et les pratiques d'appropriation de l'enfant (parentalité élective, adoption, alliance familiale et économique, liens par homonymie ou parrainage), d'autres se sont concentrés plutôt sur les pratiques et comportements parentaux.

Tous sont unanimes que l'expérience d'apprentissage des jeunes enfants et du transfert des connaissances se caractérisait (et encore de nos jours) par un processus d'observation et imitation du comportement. Dès ses premières années de vie, l'enfant apprend les formes verbales et non verbales de communication, ainsi que l'importance de l'observation et de l'imitation. D'ailleurs, l'imitation « permet à l'enfant d'acquérir

⁴² Représentation du monde qui repose sur des rapports ou des relations qui s'entretiennent de manière substituable les uns aux autres.

⁴³ Au-delà de la scène académique, des organismes autochtones se sont penchés sur le sujet tel que le Tungasuvvingat Inuit Family Resource Centre et le Centre de collaboration nationale de la santé autochtone (CCNSA).

des habiletés pratiques et une compréhension explicite des attentes et des conséquences liées aux comportements, de même que des responsabilités guidant les relations entre les membres de la famille, la famille élargie, les Aînés et la communauté » (Cross, 1986; Glover, 2001 paraphrasés dans CCNSA, 2009, p. 16). Ce milieu d'apprentissage, composé par l'appareil d'individus, permet au *nutaraq* (enfant) d'acquérir une identité personnelle positive et les connaissances indispensables pour assurer son intégration dans la vie communautaire et culturelle de la société Inuinnait. Le mode de vie et l'organisation sociale étaient ainsi dictés par les Inuit en tant que culture dominante et cercle d'influence. Par ailleurs, Stairs (1995)⁴⁴ rapporte que ce *cercle d'apprentissage* chez les Inuit de l'Arctique de l'Est s'illustre par la différence radicale entre la *formal education* et le *traditional learning* identifiés respectivement par les termes inuktitut *ilisayuaq* et *isumaqsayuaq* :

Isumaqsayuaq is the way of passing along knowledge through observation and imitation embedded in daily family and community activities, with integration into the immediate, shared social structure and ecology as the principal goal... *isumaqsayuaq* may be understood as education leading to ecocentric identity. In contrast, *ilisayuaq* is teaching that involves a high level of abstract verbal mediation in a setting removed from daily life, with the skill base for a future specialized occupation as the principal goal. *Ilisayuaq* may be understood as education leading to egocentric development, to success in an egocentric contractual culture. (Stairs, 1995, cité dans McGregor, 2010, p. 35)

L'*isumaqsayuaq*⁴⁵ mise donc sur l'intégration de l'enfant dans son environnement nordique par un épanouissement intellectuel et pratique lié à des situations d'autosuffisance. L'essentiel consiste à encourager la prise d'initiative, le développement de la confiance en soi, et l'analyse de situations et à déterminer les meilleures solutions à appliquer (Therrien, 2012). L'éducation traditionnelle permet alors de forger le *nutaraq* à la spécification active du milieu inuit et remplir son rôle

⁴⁴ Il est à noter que les recherches d'Arlène Stairs portent sur le rapport à l'enseignement chez les Inuit de l'Arctique de l'Est. Toutefois, la majorité des aspects éducatifs actuels et passés entre les locuteurs de l'Inuktitut et l'Inuinnaqtun sont corrélatifs.

⁴⁵ Sur le côté ouest de l'archipel Arctique canadien, le concept d'*isumaqsayuaq* serait plutôt une combinaison des termes *ijjuaqtaa* (ou *itdjuaqtaa*; *is imitating, copying him / her*) et d'*ilitvigiyaa* (*is learning from him / her / it*).

social. L'*ilisayup*, pour sa part, est le fruit de la scolarisation de l'enfant dans le système canadien afin de former une élite inuit adaptée au capitalisme et exerçant des vocations sacerdotales ou des professions libérales.

Ces intentions et motivations propres aux acteurs du système scolaire canadien font la promotion d'une déculturation voire d'acculturation des Inuit — il faut comprendre ici l'assimilation ici aux cultures (euro)canadiennes. En effet, l'éducation est un outil d'assimilation qui va de pair avec la logique coloniale canadienne. Je développerai plus loin comment les formes colonisées de l'éducation pendant la période des pensionnats autochtones dans le Nord ont été marquées par l'absence des cercles d'apprentissage traditionnel et d'éléments culturels fondamentaux⁴⁶ : la relation écologique entre Inuinnait et *qinmit*, l'inuinnaqtun et le développement d'identités basées sur une ontologie singulière. Cela étant dit, revenons à l'enseignement traditionnel, notre sujet.

Dès la petite enfance, fillettes et garçons étaient encouragés à développer leur autonomie via une méthode expérientielle — un processus au travers duquel l'enfant acquiert un savoir et des compétences à partir d'expériences directes. Le *nutaraq* était encouragé à imiter ses pairs plus âgés et à se familiariser avec son environnement. Par exemple, l'enfant devait se soumettre à la même routine du matin, soit se vêtir dès le réveil et commencer les corvées auxquelles il a été préalablement initié. Évidemment, les tâches à exécuter variaient en regard de la saison et le rythme d'apprentissage du *nutaraq*. Ainsi, au-delà de l'apprentissage de l'inuinnaqtun, les fillettes et garçons étaient confrontés à des situations d'apprentissages du domaine général, c'est-à-dire une base éducationnelle commune. Les activités de la vie quotidienne permettaient dès lors au *nutaraq* d'être initié à la cueillette de coquillages comestibles, d'oursins, de crustacés, d'œufs, de baies, de diverses plantes et racines. À cela cela s'ajoutait

⁴⁶ Voir les travaux d'Heather E. McGregor (2010) par exemple, pour un portrait général de l'intégration des Inuit dans le système scolaire canadien imbriqué dans des logiques coloniales.

l'apprentissage des techniques concernant le maniement de couteaux — en cuivre (*p. ex.*, *apuhiurun havik* (couteau à neige), *ulu* — destiné aux femmes, *aagut* ou *aaktuut* (couteau à dépecer)) pour la préparation d'aliments ou de peaux, la construction d'*iglu* et le dépeçage des animaux (poissons, oiseaux et gibier). Le *nutaraq* se devait aussi d'apprendre à coudre (avec des retailles de fourrure, des tendons (*sinew*), des aiguilles — en os ou ivoire) afin, qu'une fois adulte, il soit apte à fabriquer (ou réparer), entre autres, des vêtements ou des harnais et bottes pour les chiens.

Les démarches éducationnelles inductives et déductives favorisaient alors l'intégration sociale de l'enfant tout en l'invitant à prendre part aux activités en tant qu'acteur actif de la société inuinnait. Les tâches dites *unisexe* faisaient partie de l'environnement socio-éducatif du *nutaraq*, tout comme la présence des *qinmit* et de leurs petits. En effet, la familiarisation avec les *qinmit* s'effectuait dès le plus jeune âge — les enfants étaient encouragés à socialiser avec les chiots et à les intégrer dans leurs sessions de jeux dans lesquels ils imitaient les adultes (cf. figure 2.2).



Figure 2.2

Kayaryuk and dog [194-?]

Source : NWT Archives/Mildred Young Hubbert fonds/N-2004-008: 0032

Ces mimétismes comportementaux pouvaient se traduire, entre autres, par l'attelage de chiots à de petits traîneaux et l'*ayuiqhayaa* (entraîner l'animal à la sangle — à porter le harnais) ; un processus d'apprentissage tant pour le *nutaraq* que le *qinmiarjuk*.

L'éducation du chiot était aussi la responsabilité d'autrui, incluant la mère chienne. À cet égard, l'un des participants à ma recherche se rappelle :

[My dad's lead dog was a female — arnaaqutaa] because the pups she had were helping her to pull through... like she was training her puppies. Once my dad goes on the land... with the puppies... and my dad doesn't speak English to them. He doesn't speak English at all... just a little bit but not very good... so he all says "haa" [turn left], "jiik" [turn right] when they are small so they could go... that's how they start learning and the mother knows those words... my dad says... and he takes the mother and the pups and the two males... there's only 5 there.

[...] She's a female leader and she knows... my dad doesn't yell at her... the directions... she knows but she looks at him all the time to make sure he is [still] on the sled. If he falls, she is gonna stop and those pups are gonna learn those things before they go on the back, you know, being the next generation [of sled dogs]. That's how you raise a dogteam. (A113, Entrevue, 2019)

Cette anecdote évoquant l'*unaguqtaiqhajait* (entraîner des chiens en les ajoutant à l'attelage de chiens) fait d'ailleurs aussi écho à bon nombre de participants qui considèrent qu'une femelle *hivuliqti* (*lead dog* ; leader) rends la pratique du *dogteaming* plus simple et efficace puisque les chiots (et il en est de même lors de leur vie d'adulte) vont être enclins *naturellement* à suivre les *instructions* de leur mère. Par ailleurs, il est dit que les chiots nés en hiver sont les plus robustes et puissants.

Pendant une période de six mois à un an, en commençant idéalement pendant la saison hivernale, le *qinmiarjuk* était soumis à un entraînement quotidien par le *dogteamer* (et son apprenti) et la mère du chiot. Leur travail combiné permettait de fournir une éducation complète au *qinmiarjuk* et contribuait à renforcer les liens complexes entre les Inuit et les *qinmit*. Ce lien unique humain-chien était essentiel pour assurer le succès de leurs voyages et l'exécution de tâches quotidiennes (cf. 4.2.3). Néanmoins, « [...] it

takes between 1 to 2 years to raise a dogteam if you have a good dogteam who knows the land » (A113, Entrevue, 2019).

L'apprentissage de son allié humain, pour sa part, était dispensé sur une période significativement plus longue. En effet, bien que le *nutaraq* avait une éducation « non genrée » pendant les premières années de sa vie, le parcours d'apprentissage était ensuite renforcé vers l'âge de 10 ans. Les garçons inuinnait commençaient une formation rigoureuse pour acquérir les compétences essentielles et les aptitudes nécessaires à exercer le métier de chasseur-pêcheur et *dogteamer*⁴⁷. Les apprenants étaient formés alors auprès de leur père ou d'un parent (famille élargie ou futur beau-père⁴⁸). Cette période d'apprentissage d'environ cinq ans se poursuivait jusqu'à l'excellence de l'apprenti chasseur. C'était une étape cruciale dans la vie d'un jeune inuk. Effectivement, la formation du jeune inuk était un élément déterminant dans les décisions tactiques, stratégiques et opérationnelles, pouvant le mener à une chasse (ou pêche fructueuse), un échec ou encore la mort. Cela étant dit, l'entraînement n'était pas de tout repos et menait, sans contredit, au dépassement de soi. De fait, Amegainek se rappelle :

As a young boy, [I] wanted [my] sleep. [I] wanted to sleep but [I] would be waking up by Angulalik [...] to do [my] chores and [I] would cry because [I was] tired and [I] just want to sleep but [I] was forced to wake up to do [my] chores and that's how [I] gained [I] skills through the teaching of Angulalik.

Angulalik would have said: "Even if you are crying, the animals and the games are going further". So [I] would have to get up and go hunting. That's how [I] became a very skilled hunter [Original en inuinnaqtun]. (A120, Entrevue, 2019)

⁴⁷ Cela dit, la division sexuelle des tâches se redéfinissait lors d'un débalancement des genres d'une fratrie. Par exemple, en cas d'absence d'enfant de sexe masculin ou de rôles sociaux non remplis, certaines filles ont été élevées en tant que garçons afin de fournir de la nourriture (*p. ex.*, chasse et pêche) ou un logement à la famille (*p. ex.*, construction d'*iglu*). D'ailleurs, cette pratique d'*intersection* du sexe social (ou genre), désignée par l'expression troisième sexe social par Saladin d'Anglure (2004), était une stratégie autre que l'adoption pour les rôles sociaux au sein du groupe de familles.

⁴⁸ Certains enfants pouvaient être *élevés* dans leur future belle-famille comme cela a été le cas pour David Amegainek (A120, Entrevue, 2019).

La rigueur professionnelle représente un travail sur soi pour l'apprenti, mais, surtout, l'acquis de principes qui l'aideront tout au long de sa vie : sortir de sa zone de confort, repousser ses limites et relever des défis. Le solide bagage qu'un jeune inuk a acquis au cours de son expérience avec son mentor couvre, bien évidemment l'art de la chasse et de la pêche, mais surtout comment se familiariser avec la vie de *musher*. Si l'apprenant est initié dès l'enfance au langage pour guider les chiens, au fonctionnement d'une meute et à la gestion de l'attelage, c'est bien plus tard qu'il expérimente toutes les tâches et tous les rituels du *dogteaming*.

Pour commencer, l'initié devait se soumettre à des rituels de protection tel que l'ingestion de bile (*hungaq*) sécrétée par le foie d'un phoque (A120, Entrevue, 2019) fraîchement chassé « [...] because in the old days young children were given pieces of meat for their amulets⁴⁹ » (Kitikmeot Heritage Society, s.d.-a, p. 11). Alors que le foie est apprécié par les Inuinnait et qu'il est considéré comme un met recherché — dont l'usage est de le consommer lors du dépeçage, la vésicule biliaire, pour sa part, est reconnue pour son goût répulsif (A120, Entrevue, 2019). La valeur particulière accordée à cette rencontre de l'aliment et du *corps-territoire*⁵⁰ dans la performance et l'efficacité rituelle s'exprime, entre autres, dans la protection contre les attaques d'ours polaire (*nanuq*). J'entends ici le *corps-territoire* comme prolongement du réseau dense et complexe de l'interconnexion et de l'interrelation que l'Inuk entretient avec la nature : savoir *nuna* — expérience de l'espace perçu, de l'espace vécu, et du lien social et/ou spirituel intégrant les relations humains / non-humains (*p. ex.*, animaux, esprits). Ainsi, la propriété inductive du rituel, dépeint plus haut, s'attache à l'identité même du

⁴⁹ Une amulette (ou *attatak*) est un objet matériel, consommé ou porté sur soi — ou ornant l'équipement de chasse, un outil ou encore le harnais d'un chien (Rasmussen, 1932, p. 49 ; A113 et A120, Entrevues, 2019), auquel l'on attribue des pouvoirs pour ses bienfaits et protection.

⁵⁰ Ce concept, issu des études féministes autochtones (voir les travaux de Jules Falquet (2015), par exemple), a d'abord été articulé en contexte de résistance au patriarcat. Il suggère toutefois un lien entre la corporéité et l'appartenance au territoire qui correspond à ce que j'essaie de mettre de l'avant ici. En ce sens, je l'emploie pour faire référence au corps récepteur et transmetteur, ancrage privilégié des liens entre l'humain et le non-humain (*p. ex.*, animaux, *nuna*).

chasseur et lui permet d'assurer sa protection lors de la présence de *nanuq*. D'ailleurs, cette coutume est l'un des nombreux préceptes cérémonieux qu'un initié ou un chasseur émérite se doit d'entreprendre par respect à soi-même et à la nature dans sa globalité — entité visible / invisible, géographique, nourricière ou encore sociale.

La maîtrise des rites pour un chasseur est autant importante que l'apprentissage par l'expérience active des savoirs, savoir-faire et savoir-être dans l'approfondissement des connaissances du *dogteaming*. C'est au développement des compétences de l'apprenti chasseur sous toutes ses formes possibles qu'en appelle en définitive le mentor afin de lui permettre de subvenir à sa future famille. Ainsi, un jeune inuk se devait d'apprendre à être autonome en vue d'une chasse, d'une pêche ou d'un déplacement (*p. ex.*, à pied, en traîneau — *aalliak*, en kayak — *qayaq*). Pour cela, il était nécessaire de s'exercer à pagayer ou à la conduite du traîneau⁵¹. L'initié devait également s'accoutumer à installer un campement d'été ou d'hiver et l'entretenir, fabriquer, entretenir et réparer le matériel (*p. ex.*, traîneau, harnais, lignes de trait), atteler et dételer les chiens et savoir quand et comment intervenir en cas de bagarres entre chiens⁵² (et humains)⁵³. À ces labours s'ajoutaient évidemment le dressage des chiens et leur entretien : préparer la nourriture, suivi sanitaire, vérification des pattes (ou *alurnaq*) — application d'un onguent⁵⁴ et/ou de bottes si nécessaire, et déceler tout problème de santé. La répétition de ses obligations et l'imitation par l'apprenti, par observation d'un pair ou d'un mentor dans le cas présent, se déroulait sur une période d'environ cinq ans. Une fois la formation terminée, il n'était pas atypique que le mentor, ou un autre membre de la

⁵¹ À savoir comment se tenir sur le traîneau, quand et comment utiliser le fouet (*ungullaun*), quand et comment communiquer avec le chien de tête (*lead dog*) et comment prendre un tournant.

⁵² À cet égard, Julia Shaimaiyuk précise que les « men-boy would train their dogs by walking them around when they were puppies. He also said that dogs listen better when you try to not stop their fighting with a whip » (cité dans Oosten et Laugrand, 1999, p. 140).

⁵³ Il serait intéressant de se pencher sur l'étiologie de ce savoir-faire et les effets réels d'une hausse marquée des risques canins (blessures associées aux morsures et attaques de chien) dans la communauté.

⁵⁴ Il serait intéressant de questionner les aînées sur les savoirs ethnobotaniques en ce qui a trait aux traitements traditionnels. Dès lors, en plus de constituer une pharmacopée, cela permettrait de mettre en lumière un autre aspect des relations Inuit-*qinmit*.

parenté offre au jeune inuk des chiens ou chiots (environ cinq à sept). Il s'agit d'une aide essentielle pour former son propre attelage et, éventuellement, être apte à subvenir aux besoins de sa famille. À cet égard, David Amegainek se rappelle : « [My father in-law,] Angulalik gave [me] five dogs to practice with. That's how [I] got a dogteam » [Original en inuinnaqtun] (A120, Entrevue, 2019). Ce don vient d'ores et déjà sceller une complicité entre le *dogteamer* et ses *qinmit* et laisse entrevoir les qualités qui confèrent au chien son rôle d'allié et la relation privilégiée qui en découle.

2.1.2 Qinmiqtuqtuq : se déplacer en traîneau à chiens

Avant l'introduction de la motoneige, le transport des biens personnels et autres s'effectuait principalement par traîneau à chiens lors de la période hivernale ; pendant la saison estivale toutefois, les sacs de bâts et le portage étaient priorisés pour déplacer les possessions (p. ex., biens matériels, réserve alimentaire et autres produits de la chasse tels que les peaux, les os, etc.). Les déplacements s'accomplissaient presque toujours avec des chiens. D'ailleurs, le nombre de *qinmit* influençait non seulement la vitesse et la rapidité du trajet (et des actions entreprises), mais également les pratiques de mobilité. En effet, lorsqu'une famille possédait peu de chiens, elle se devait de marcher le long des pistes (*init*) et de pousser — parfois même tirer — l'*aalliak* (traîneau) tandis que les *qinmit* tiraient la charge.

Une famille pouvait posséder de 5 à 14 chiens dépendamment de facteurs tels que le poids de la charge, la durée du voyage, la pratique de don de chiots à un apprenti *dogteamer* et de la capacité à sustenter l'appétit de l'équipe sur une période donnée. Ce dernier élément était contingent aux activités d'approvisionnement en aliments traditionnels. Cette injonction circulaire de nourrir pour être nourri pèse telle une épée de Damoclès, faisant osciller la balance entre l'état de sustentation et de jeûne, entre la vie et la mort. Précisons que la production et les pratiques alimentaires nécessitent, d'une part, le soutien de la traction canine et, d'autre part, le balancement des rations :

plus de chiens impliquent plus de bouches à nourrir. D'ailleurs, les *qinmit* étaient nourris, idéalement le soir, une fois par période de 24 ou 48 heures.

Lors des déplacements hivernaux, chaque chien était directement rattaché à l'*aalliak* par une ligne de trait — favorisant ainsi l'attelage en éventail⁵⁵. Le traîneau était de type *plat* appelé *komatik* (cf. figures 2.3 et 2.4) et fabriqué à l'automne en fixant des travers (*napu*), à l'aide d'une corde (*napuliut*), à deux bois de grève (ou planches — achetés aux postes de traite) parallèles⁵⁶. De manière générale, on couvrait de peaux les *napu* afin d'éviter la perte d'objets puis, une fois l'*aalliak* chargé, les biens étaient attachés par une *napuliut*.



Figure 2.3
***Komatik* — Cambridge Bay, NU**
 Source : Roxanne Blanchard-Gagné ©, 2020

⁵⁵ Les principaux avantages étaient que cela permettait aux *qinmiq* de courir à leur rythme individuel, en s'épuisant ainsi moins rapidement, et que cela apportait une certaine sécurité à l'équipage si l'un des chiens tombait dans une crevasse — en n'emportant pas tout l'attelage et son *aqutitii* (conducteur) dans sa chute.

⁵⁶ Des bois de caribou et du *sinew* (tendons) pouvaient également servir à la fabrication du traîneau.



Figure 2.4

Sled Dog Team [1962?] — Cambridge Bay, NU

Source : NWT Archives/Dr. Wyn Rhys-Jones collection/N-2013-003 : 0238

Les patins (*pilraaq / pilraak ; sled runners*) étaient renforcés par de la terre et de la mousse gelées — récoltées pendant la période automnale. Parfois, de l'avoine était fixée sous les *pilraaq* afin de réduire la friction (A120, Entrevue, 2019). Toutefois, la solidité du traîneau n'était pas à toute épreuve et l'*aqutitii / aqtui* (conducteur) devait s'en remettre à l'expertise de son *hivuliqti* (chien de tête) lors de leurs déplacements sur des terrains accidentés. À cet effet, David Amegainek se remémore que : « traveling on the land is risky to break the sled runners because of the rocky ground. [...] The lead dog would lead the way when it is not a very rocky area and that's how [my] lead dog was showing [me] the way as [we were] travelling » [Original en inuinnaqtun] (A120, Entrevue, 2019). Cette dynamique de confiance réciproque démontre notamment l'étendue de leur complicité dans l'exercice de leurs déplacements. D'ailleurs, selon plusieurs aînés, chaque équipe de chiens de traîneau nécessitait une femelle alpha et un mâle alpha. Ainsi, lorsqu'un *hivuliqti* était fatigué, il échangeait la position de tête avec l'autre alpha (*tugliqti*). Cela permettait de garder la fréquence de la foulée et de préserver l'harmonie de l'équipe.

Dans le cas du décès du *hivuliqti* ou d'un autre *qinmiq* dans l'exercice de leur travail, l'*aqutitii* procédait à une cérémonie funéraire. Le corps était respectueusement ramené au camp, si possible, pour être enterré dans la toundra comme c'était la coutume pour les Inuit. Le *qinmiq* qui n'était ni un favori ou un membre du *tuqhurauihit ilaruhiriigut* était susceptible de subir un autre sort, sa fourrure pouvait être prélevée et cousue aux habits (*p. ex.*, bordure d'un capuchon).

Ces pratiques et activités traditionnelles (la pratique du traîneau à chiens, la pêche et la chasse) ont subsisté sans permutations jusqu'à l'anthropisation⁵⁷ de l'écosystème qu'est Iqaluktuutiaq. Une partie des familles inuinnait a continué à vivre et à élever leurs enfants sur le territoire, jusqu'à tard dans le XX^e siècle. Certains d'entre eux ont eu la chance d'éviter le système des pensionnats autochtones. Ces générations sont les dernières nées et élevées sur le territoire, et très peu d'Inuit ayant vécu cette expérience sont encore en vie pour témoigner de leur sagesse.

2.2 Violence coloniale et détérioration du système de transfert de savoirs

L'anthropisation d'Iqaluktuutiaq par les instances coloniales (euro)canadiennes dans les années 1920 a, d'une part, induit l'idée que les humains sont, non seulement supérieurs, mais également extérieurs à la nature — ce que Philippe Descola nomme le *naturalisme* (2005). Cette opposition nature-société a conduit à altérer des espaces en les enlevant au territoire inuit afin de leur juxtaposer des structures étrangères, prenant ainsi le contrôle, les asservissant et les (re)modelant au besoin. D'autre part, les *espaces anthropisés* (cf. figures 1.1 et 2.1) sont vécus encore à ce jour comme des lieux reflétant les violences coloniales : dépossession et domination, comme pratique sociale d'assujettissement. La dépossession s'exprime à travers divers champs :

⁵⁷ Il s'agit de la transformation d'un environnement naturel ou semi-naturel sous l'action de l'homme (*p. ex.*, la déforestation, l'urbanisation et l'activité industrielle). Dans le cas d'Iqaluktuutiaq il est question principalement de l'urbanisation du milieu.

culturel, politique, territorial ou encore religieux. Les modifications profondes du rapport au territoire et au mode de vie, incluant la mobilité, la chasse, les intersubjectivités humain-chien (entre autres), les déplacements et modes de subsistance sont autant d'éléments qui me permettent d'abonder en ce sens (cf. section 2.2.1). En effet, autant de changements dans une période si courte et sur autant de sphères de l'existence ont infailliblement eu un impact majeur sur les modes de transmission des savoirs et incidemment sur la continuité des cultures (cf. section 2.2.2).

2.2.1 Sédentarisation et population canine

Les Iqaluktuurmiutat n'ont pas toujours vécu en *inuuniarvik* (ville, village, communauté). Avant les années 1950, Iqaluktuutiaq (Cambridge Bay) faisait peu l'objet d'une dynamique urbaine en tant qu'établissement permanent. Le parc immobilier, en effet, était restreint et les Inuinnait vivaient en majorité sur le territoire. L'*inuuniarvik*, comme on la connaît maintenant, a d'abord émergé dans les années 1920, et ce, sur l'autre rive du golfe du Couronnement (*Tahiuyak* — détroit de Dease) où se situe la St George's Anglican Church (69°07'02.23''N 105°01'16.95''O). La communauté, au sens de bâti physique colonial, a été fondée autour d'un poste de traite⁵⁸ de la CBH en 1921. Il s'en est suivi la construction d'un poste de commandement de la GRC (1926) et de ladite église anglicane (1927). Dès l'installation des agents coloniaux, le développement social des Inuinnait s'est vu intégré dans l'agenda politique et religieux des instances (euro)canadiennes. À cet effet, James Kavanna, un jeune inuk des environs, fut, en 1929, l'un des premiers Iqaluktuurmiutat à être envoyé dans une école résidentielle : Shingle Point (1929-1936) situé à Fort McPherson, T. N.-O. (Johnson, 2019). Ce pensionnat autochtone, localisé à plus de 800 km d'Iqaluktuutiaq, marque le début de l'expérience du régime des

⁵⁸ Les premiers postes étaient flottants et mobiles. Les goélettes étaient ancrées dans des endroits que les Inuits fréquentaient, et elles se déplaçaient fréquemment. Ces postes flottants étaient courants avant 1920, mais sont devenus moins importants et finalement interdits à la fin des années 1920 (Usher, 1971).

pensionnats pour les Inuinnait, ce à quoi je m'attarderai plus loin. Je vais d'abord exposer plus en détail les étapes de la formation de la communauté et à son influence sur le quotidien des Inuinnait.

La création du village d'Iqaluktuuttiaq dans les années 1920 visait à assurer, d'une part, la souveraineté canadienne dans l'Arctique et, d'autre part, à intégrer ces *nouveaux Canadiens* dans les normes citoyennes dominantes. Enfin, la présence coloniale a permis au réseau (euro)canadien de s'ouvrir à de nouveaux marchés économiques. Bien que les Inuinnait d'alors n'aient été que peu accoutumés à la présence des Occidentaux, ces quelques scientifiques et aventuriers teignent le paysage. C'est leur participation à l'économie dominante qui engendre le premier changement majeur au mode de vie des Inuinnait. La présence d'un poste de traite intègre en effet le capitalisme à leur quotidien (Bockstoce, 2018) et modifie leur économie de subsistance, basée notamment sur des échanges (*qinmit*, harnais, nourriture, fourrures ou encore des outils — *apuhiurun havik*, par exemple) entre eux, et parfois avec les Dénés⁵⁹ (*Itqilit* — exonyme en inuinnaqtun) (Usher, 1971; Coates, 1985; KIA, 2012). Dès lors, les Inuinnait se sont investis dans le commerce de la fourrure et ont intégré un système de dettes et de paiements alternatif. Ils ont aussi introduit l'usage de biens matériels (euro)canadiens (les fusils, par exemple) et la consommation d'aliments étrangers (*p. ex.*, farine, aliments en conserve) dans leur quotidien (Bockstoce 2018). Incidemment, c'est à ce moment que la relation Inuit-*qinmit* a connu ses premières permutations. Grâce à leurs alliés canins, ils sillonnaient chaque jour leurs lignes de trappe et les itinéraires menant aux postes de traite de fourrures — tracé désormais tributaire de ce nouveau rapport à la chasse (KIA, 2012). Plus encore, ces périple quotidiens étaient devenus impératifs au maintien d'un mode de vie semi-nomade reconfiguré (cf. chapitre IV). Ainsi, des Inuinnait devenus trappeurs et commerçants selon les normes et attentes (euro)canadiennes, ont continué à chasser et pêcher pour leur souveraineté

⁵⁹ Plus précisément, il est question des T'satsaqot'inę.

alimentaire ainsi que celle de leurs chiens (Condon, 1996; KIA, 2012). Le travail rémunéré par la traite des fourrures et l'accès à des aliments étrangers tout au long de l'année, donc implicitement la possibilité d'une alimentation plus stable, ont eu un impact non négligeable sur la souveraineté alimentaire inuit et *qinmit*. Ces nouvelles réalités ont été corrélées à une augmentation significative de la population humaine et canine, menant à une croissance démographique importante au cours de la période de sédentarité de ces populations.

Un autre principal moteur du profond changement sociétal qu'ont expérimenté les Inuinnait, et par conséquent influencé la relation privilégiée qu'ils entretenaient avec les *qinmit*, est l'établissement de missions anglicane (1927) et catholique (1952). L'emprise⁶⁰ de ces clergés, comme on le sait déjà, se répercute sur l'éducation des jeunes (cf. section 2.2.2), mais influence également l'ensemble de la vie spirituelle des Iqaluktuutiamiut. Les permutations dans le fait religieux viennent ainsi redéfinir la relation au bâti physique⁶¹ et aux lieux cérémonieux.

Cela va, entre autres, introduire des établissements permanents (églises) au sacré. Les maisons cérémonielles, en effet, se (dé)construisent / (re)construisent aux rythmes des saisons comme le *qalgiq*⁶² ; où les Inuit se réunissaient lors des périodes de froids,

⁶⁰ Il convient ici de mentionner que les conversions individuelles ou collectives des Inuit ne se sont pas fondées unilatéralement sur des positions actives ou passives des sujets, qu'en référence de quoi il est concevable d'envisager une réception du christianisme teinté d'agencéité inuit.

Il serait intéressant d'analyser les transformations religieuses et les dynamiques relationnelles entre les missions chrétiennes d'Iqaluktuuttiaq et les Iqaluktuuttiarmiut / Iqaluktuuttiarmiut.

J'encourage le lecteur à se référer aux travaux de F. Laugrand (2002, par exemple) afin de comprendre l'articulation de l'expérience des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien.

⁶¹ Pour l'œil non accoutumé aux bâtiments (euro)canadiens et à l'architecture religieuse occidentale distinguer les différents rapports au bâti physique peut être ardu et/ou nécessiter une explication.

⁶² Ce lieu de culte, ouvert à tous, prenait différentes formes et remplissait diverses fonctions sociales. Le *qalgiq* consistait essentiellement en la construction d'une structure de neige circulaire — la plus grande des camps hivernaux — dont on reliait, souvent, des *iglu* par des tunnels.

Il serait intéressant d'analyser en quoi le Community Hall actuel d'Iqaluktuuttiaq fait office de *qalgiq* permanent et si l'on peut lui transposer le rapport de connectivité sociale, communautaire et spirituelle.

notamment, pour sociabiliser, participer à des cérémonies ou des événements spéciaux en compagnie, ou non, d'un *angatkuq*⁶³.

Les stratégies missionnaires ont mené à la conversion des Inuit de tout l'Arctique, dont certains occupaient le rôle d'*angatkuq*. De cette réception, au sens où Frédéric Laugrand⁶⁴ (2002) l'entend, va naître une intégration de pratiques religieuses chrétiennes à leur quotidien et, par conséquent une enculturation — à mon sens, accélérée et renforcée par l'expérience des pensionnats (cf. section 2.2.2). Si certains préceptes chrétiens concordent avec des interdits (*p. ex.*, le meurtre et l'inceste) et des principes éthiques et de morale (*p. ex.*, le respect des aînés, l'entraide) de l'*Inuit Quajimajatuqangit*, d'autres, par contre, transforment ou questionnent certains éléments des ontologies inuit dont le rapport humain / non-humain. De cela, les bouleversements religieux, de pairs avec les idéaux de gestion des animaux des sociétés *naturalistes* occidentales (Descola, 2005) induits par les agents du contrôle canin (cf. chapitre IV), vont redéfinir subtilement les relations Inuit-*qinmit*.

Un troisième élément qui a contribué à la transformation de l'expérience relationnelle Inuk-chien est l'introduction d'une législation étrangère pour contrôler la population canine d'Iqaluktuuttiaq (cf. chapitre IV) et les risques qui y sont associés (cf. section 2.3.1). Administrée par des instances (euro)canadiennes, la communauté a vu sa population *qinmiq* contrôlée par des agents coloniaux depuis l'adoption de l'*Ordinance Respecting Dogs* (1929). Si l'objectif premier de cette loi était de donner le pouvoir à des individus assermentés de réduire la propagation de maladies et de

⁶³ Femme ou homme, cette figure spirituelle et intellectuelle agissait à titre de médiatrice entre les esprits et les humains. De manière générale, l'*angatkuq* est intervenu positivement au sein du groupe pour des cérémonies de guérison, favoriser le dialogue avec les esprits, interpréter les rêves et prévenir les cycles de violence (Laugrand et Oosten, 2012).

⁶⁴ Il est à noter que les recherches de Frédéric Laugrand portent sur les Inuit de l'est du Canada — le Nunavik et les régions nuvatiennes de Qikiqtani (Baffin) et de Kivalliq. Toutefois, la réception et l'intégration du christianisme chez les Inuit de l'Arctique Est et central canadien peuvent être transposées, dans une certaine mesure, à l'expérience des Inuinnait.

risques majeurs de santé publique, l'*Ordinance Respecting Dogs* (et ses révisions jusqu'au Dog Act (1988)) a eu plusieurs effets préjudiciables à l'encontre des *qinmit* et de leurs propriétaires (cf. chapitre IV). Notons au passage l'élimination de la surpopulation canine et l'ignorance du *tuqhurauihit ilaruhiriigut* ; ce qui a impliqué notamment un remaniement du rapport à la mort des alliés canins puisque le deuil est vécu autrement, surtout avec ceux qui partagent la mort symbolique de l'ancêtre éponyme. Plus encore, la *dénaturation* des rôles sociaux du *qinmiq* s'est accentuée en l'associant à un bien meuble (cf. chapitre IV) ou encore aux déchets que l'on doit disposer (Zahara et Hird, 2015, p. 170).

Enfin, la relationnalité Inuit-*qinmiq* subit, dans les années 1950, les contrecoups de l'effondrement de la chute du commerce des fourrures⁶⁵ et la construction d'un nouveau parc immobilier (cf. annexe E, F et G) sur l'autre rive du *Tahiuyak* (cf. figure 2.1 et section 2.2). Cette nouvelle Iqaluktuutiaq (Cambridge Bay) est marquée par la construction d'un poste de la Distant Early Warning Line — DEW Line⁶⁶ — en 1955 et par l'édification d'une école résidentielle en 1964 : la Federal Hostel de Cambridge Bay (c.f. section 2.2.2). De nombreux Iqaluktuuttiarmiutat ont participé à la construction du poste de la Dew Line ; une expérience ouvrière qui les intégrera davantage dans l'exploitation du travail par le capital. L'attrait de certains services municipaux ainsi que la possibilité de se rapprocher de leurs enfants fréquentant le pensionnat, a accentué la sédentarisation des familles inuinnait. Or, le cloisonnement des Iqaluktuuttiarmiutat dans la communauté et les emplois rémunérés sédentaires va altérer, dans une certaine mesure, leurs capacités à gérer l'accroissement de la population canine, d'ores et déjà entravées par l'*Ordinance Respecting Dogs* (1929).

⁶⁵ Le poste de traite de la CBH à Iqaluktuutiaq (Cambridge Bay) ferme ses portes en 1962.

⁶⁶ La DEW Line est un réseau d'alerte canado-américain ayant servi à contrer la menace soviétique de 1957 à 1991. Le poste d'Iqaluktuutiaq marque toujours le paysage de la communauté.

Cela a pour conséquences, d'une part, l'augmentation des enjeux de santé-sécurité animale et humaine, et d'autre part, une régulation de la population *qinmiq* par les agents du contrôle animalier via l'application des politiques urbaines (cf. chapitre IV), autrement dit l'abattage des chiens considéré comme étant une menace pour la société. Enfin, l'adoption d'un mode de vie sédentaire, couplée à la perte d'alliés canins, va entraîner une diminution des espaces parcourus, l'étiollement des pratiques et des savoirs liés au *dogteaming*.

2.2.2 Le régime des pensionnats et l'expérience des Inuinnait

Bien qu'il ait existé des pensionnats autochtones lors du régime colonial français de la Nouvelle-France (1534-1763) et, a posteriori, lors de la Conquête de 1759-60, le régime des pensionnats autochtones⁶⁷ s'est instauré à la suite de la Confédération canadienne (1867) et la Loi sur les Indiens⁶⁸ (1876). La scolarisation publique forcée des jeunes autochtones dans des internats s'est effectivement institutionnalisée à travers des réseaux d'écoles confessionnelles dès 1883, et ce, sous la tutelle du Département des affaires indiennes⁶⁹ (Diubaldo, 1985; Truth and Reconciliation Commission, 2015a, 2015b). L'objectif était l'évangélisation et l'assimilation de ces enfants aux cultures eurocanadiennes (King, 2006; McGregor, 2010; Truth and Reconciliation Commission, 2015a, 2015b ; pour en nommer quelques-uns), via un système éducatif à deux vitesses. Par cela, je veux dire que la priorité du gouvernement

⁶⁷ Au moment de ces lignes, officiellement, 139 pensionnats ont été dénombrés (Truth and Reconciliation Commission, 2015a).

⁶⁸ L'amendement de 1920 incorpora l'obligation de fréquentation des écoles résidentielles aux jeunes issus des Premières Nations.

⁶⁹ Fondé sous l'appellation Indian Department (1755-1860), cette branche administrative du gouvernement (euro)canadien avait pour but initial de coordonner les rapports entre la Couronne britannique et les Premières Nations en Amérique du Nord, notamment, les alliances entre les Britanniques et les Haudenosaunee lors des conflits franco-britanniques de la guerre de Sept Ans (1756-1763). D'ailleurs, les *Indians Affairs* seront sous la responsabilité de divers ministères (euro)canadiens au fil des ans en plus d'être renommé à plusieurs reprises (*p. ex.*, Indian Department for British North America (1755–1867) ; Indigenous and Northern Affairs Canada (1966-2017)), puis divisé en deux départements distincts en 2017 : Crown-Indigenous Relations and Northern Affairs Canada (CIRNAC) ; Indigenous Services Canada (ISC). Quoiqu'il en soit, ce département est responsable des politiques (euro)canadiennes liées aux Premières Nations, Inuit et Métis.

était les enfants métis et ceux des Premières Nations, en raison de l'expansion rapide des espaces colonisés au sud du 60° parallèle (*p. ex.*, les traités numérotés⁷⁰). À titre d'exemple, 61 écoles résidentielles étaient actives en 1900 et seulement deux d'entre elles étaient situées au nord du 60° parallèle (Truth and Reconciliation Commission, 2015b, p. 3), soit les écoles confessionnelles Sacred Heart (catholique) à Fort Providence et St Peter's (anglicane) à Hay River, toutes deux situées dans les T. N.-O. Puis, les années 1950 marquent une décennie annonciatrice de changements drastiques des politiques coloniales dans l'Arctique canadien avec la construction de la Distant Early Warning Line — DEW Line (1954-57) et d'un contexte beaucoup plus large tenant compte des conflits globaux de l'époque⁷¹ (Coates, 1985). De fait, entre 1901 et 1950, six écoles résidentielles et un foyer — *hostel* (Sir Joseph Bernier Federal Day School⁷², Iglurjuaraaluk — Chesterfield Inlet) ouvrent leurs portes dans le Nord (Truth and Reconciliation Commission, 2015b, p. 3-4). Dès 1955, le gouvernement fédéral restructure le système de pensionnats et met en place de nouvelles politiques qui relèvent du domaine de l'enseignement dans le Nord canadien. Dans cet ordre d'idées, la Northern Affairs Branch Small Hostels Program⁷³ (1960) est implantée dans 15 communautés, dont Iqaluktuuttiaq (Truth and Reconciliation Commission, 2015b, p. 85, p. 101-102).

Avant la construction de la Federal Hostel at Cambridge Bay (1964-1997), les jeunes étaient envoyés, pour la plupart, dans des écoles multiculturelles⁷⁴ à Yellowknife, Hay

⁷⁰ Il s'agit d'une série de onze traités (1871-1921) entre le Dominion du Canada et certaines Premières Nations.

⁷¹ La Seconde Guerre mondiale (1939-1945) et la Guerre froide (1947-1991).

⁷² L'administration de l'établissement catholique (construit en 1950-51) est transférée au Gouvernement du Canada en 1954. Puis, le foyer catholique est renommé sous l'appellation St Mary's Residence (1955-1960) avant d'être sécularisé et renommé à nouveau : Turquetil Hall (1961-1969).

Dans le contexte nordique, cette école est un parfait exemple des écoles résidentielles non confessionnelles sous la coupe de l'État.

⁷³ Externats fédéraux.

⁷⁴ J'entends par cela des groupes étudiants composés d'Inuit, de Métis, de jeunes issus des Premières Nations et, parfois même, d'Allochtones (Truth and Reconciliation Commission, 2015a, 2015b).

River et Fort Smith (cf. annexe C). Si certains Inuinnait ont manifesté le désir d'aller au pensionnat sans jamais y être inscrit, d'autres y ont été forcés — souvent sous la pression des agents colonisateurs⁷⁵ (Truth and Reconciliation Commission, 2015b, p. 104). Le portrait global reste peu reluisant (King, 2006; Truth and Reconciliation Commission, 2015b). En effet, contraint de recevoir une éducation dans un environnement d'apprentissage strict et aliénant⁷⁶ qui offrait peu ou pas de place aux savoirs produits localement, « the children "return[ed] to their families unfitted for the lives they must lead" » (Finnie, 1942, p. 74 cité dans Truth and Reconciliation Commission, 2015b, p. 49) et se retrouvaient dès lors stigmatisés et socialement marginalisés.

Les jeunes inuinnait se retrouvaient ainsi dans l'incapacité de remplir les rôles prépondérants dans leur société. Les principaux manquements relatifs aux champs de compétences étaient leur inaptitude à parler avec fluidité l'inuinnaqtun, à exécuter certaines tâches ou à mettre en pratique certains savoirs traditionnels (A125, Entrevue, 2019) — tel que la conduite de l'attelage de chiens (Truth and Reconciliation Commission, 2015b, p. 39). Toutefois, certains acteurs culturels, c'est-à-dire les gardiens de savoirs ancestraux, se sont opposés à ce génocide culturel (Truth and

⁷⁵ Par agents colonisateurs, j'entends les agents de la GRC qui, selon de nombreux anciens pensionnaires ayant témoigné à la Commission vérité et réconciliation (CVR), ont menacé des parents inuit de leur retirer leurs allocations familiales s'ils n'envoyaient pas leurs enfants au pensionnat. Cependant, le gouvernement fédéral n'avait aucune politique officielle autorisant les employés de l'État à refuser de verser les allocations familiales bien qu'il existait une réglementation qui leur permettait de retenir ces paiements si les élèves ne fréquentaient pas l'école de jour (Truth and Reconciliation Commission, 2015b).

⁷⁶ Les élèves avaient peu ou pas de contacts avec les membres de leur famille pendant des mois, voire des années ; les écoles étaient inadéquates (*p. ex.*, dimensions, configuration, éclairage, aération, surpeuplement, risque d'incendie) ; la nourriture offerte aux étudiants était inappropriée (*p. ex.*, aliments étrangers à leurs pratiques alimentaires traditionnelles, nutrition défailante) ; la langue d'enseignement et les pratiques religieuses étaient acculturantes ; les éléments traditionnels étaient prohibés (langue, vêtements, coutumes et pratiques religieuses) ; les élèves étaient contraints d'apprendre une langue et une religion nouvelles ; le programme scolaire ne permettait pas aux Inuit de concurrencer les élèves allochtones du sud fréquentant le système éducatif canadien ou québécois ; la pratique du *whitewashing* des noms était courante (Truth and Reconciliation Commission, 2015a, 2015b).

J'encourage le lecteur à approfondir le sujet de l'expérience des Inuit, et des autres peuples de l'Arctique canadien, en lisant, entre autres, le second volume du rapport final de la CVR.

Reconciliation Commission, 2015a, 2015b) en refusant catégoriquement d'envoyer leur enfant (à charge) au pensionnat. À cet effet, David Amegainek raconte : « [I] wanted to go to the residential school but Angulalik didn't want to allow [me] to go because he wanted to raise [me] to be trained to go out on the land, to learn the hunting skills » [Original en inuinnaqtun] (A120, Entrevue, 2019).

De toute évidence, ce processus a grandement contribué à ralentir la disparition de savoirs et pratiques malgré l'expérience traumatique et acculturatrice des pensionnats qui ont entravé le transfert intergénérationnel de compétences parentales et fait obstacle à la transmission de l'iuinnaqtun et de la culture⁷⁷ iuinnaît. Précisons que la

⁷⁷ Les effets du traumatisme intergénérationnel ainsi que les répercussions des sévices physiques, sexuels et psychologiques, de la honte et de la privation que les survivants des pensionnats et leurs familles ont endurés ne font pas l'objet de ce mémoire.

Mais je voudrais marquer mon profond respect pour les anciens élèves, leurs familles et leurs collectivités. D'ailleurs, pour rendre hommage aux survivants des pensionnats et faire honneur aux victimes, je cède la parole à Jasmine Qunguliq Alorut (2019) dans l'idée de restitution, de commémorer l'histoire et les séquelles des écoles résidentielles :

I am an Inuk — We are strong

I am an Inuk
Our dogs were slaughtered
We weren't able to go hunting
We were starving
I am hurt

I am an Inuk
Our children were sent away
Far, far away to residential school
We didn't believe what they went through
I am hurt

I am an Inuk
There are many Indigenous women
Missing and murdered
I am hurt
I am an Inuk
Some of us were sick, we were sent away
We were hospitalized
Some of us didn't come back
Our family is still looking for us
I am hurt

We are Inuit
We are not giving up
We are never letting our culture disappear

dépossession rapide et progressive de la culture d'origine se doit d'être comprise en lien avec l'influence flagrante des missions religieuses chrétiennes⁷⁸ et des agents de l'État canadien (*p. ex.*, les militaires et la GRC), d'autant plus les lieux d'établissement des écoles résidentielles (la Federal Hostel de Cambridge Bay, par exemple) et des stations de la DEW Line ont connus une assimilation plus marquée. Cela pourrait expliquer, en partie, l'étiollement prononcé de la mémoire organisationnelle d'Iqaluktuuttiaq, en comparaison avec d'autres communautés qui sont comprises dans le réseau de la DEW Line ou dans celui des Federal Hostels — ou encore ni l'un ni l'autre⁷⁹.

2.3 Déclin des chiens de traîneaux

L'effondrement démographique de la population *qinmiq* d'Iqaluktuuttiaq résulte d'un taux de mortalité supérieur à celui des naissances, du croisement génétique avec des spécimens canins du Sud, du système d'adoption à l'échelle nationale⁸⁰ et, vraisemblablement, d'un flux migratoire vers les communautés nordiques avoisinantes.

L'étude rétrospective des causes de décès et des facteurs de risque associés à la mortalité chez les *qinmit* révèle un bilan à la fois étiologique et de l'action humaine. En effet, les *canis familiaris borealis* ont sans doute d'une part été éprouvés par des maladies, parfois simples, parfois complexes, certes, mais compréhensibles pour les aînés et, d'autre part, ont été victimes de la *modernité*. À cet égard, j'entends, premièrement, les conséquences de l'ingérence des instances coloniales canadiennes

We are strong

⁷⁸ Dans le cas d'Iqaluktuuttiaq, il s'agit de trois différentes branches ecclésiastiques : anglicane (1927), catholique (1952) et pentecôtiste (1971).

⁷⁹ Il serait intéressant d'explorer plus en profondeur cette observation et d'en faire l'analyse à l'échelle régionale, pan Nunavut, pancanadienne ainsi que canado-américaine.

⁸⁰ Celui-ci a été instauré par Diamonds in the Ruff (2012-2014), en partenariat avec la NWT SPCA, et poursuivi par la Northern Canine Rescue dès 2016 (c.f. chapitre IV).

dans l'administration et le contrôle de la population canine à Iqaluktuuttiaq, c'est-à-dire l'objectification du chien et son association aux vermines que l'on doit neutraliser. Deuxièmement, l'accès à de nouvelles technologies et la glorification des transports motorisés ont porté préjudice à la démographie canine (2.3.2.). Enfin, la prolétarianisation et la paupérisation des Iqaluktuuttiarmiutat engendrent la précarité qui est un obstacle flagrant à la propriété, la possession ou la garde d'un chien (cf. chapitre III).

2.3.1 Les principaux types de zoonoses : dangers pour les Inuinnait et les *qinmit*

Les différents risques qui lient humains et animaux se sont accrus avec la sédentarisation des populations inuit et de leurs alliés canins. Pourtant, l'enjeu de la santé et sécurité n'est pas nouveau dans les environnements que les Inuit partagent avec les chiens. En effet, les maladies zoonotiques⁸¹ — infections d'origine virale, fongique, parasitaire ou bactérienne dont les agents sont transmissibles de l'animal à l'humain, et inversement, de manière directe⁸² ou indirecte⁸³ — font partie des relations anthropozoologiques, avec parfois, l'existence d'épizooties. Ces maladies affectent non seulement l'humain, mais créent aussi des ravages sur les sujets canins atteints.

Bon nombre de *qinmit*, et probablement d'Inuit, ont été victime de zoonoses telles que la rage et la tuberculose⁸⁴ dans une moindre mesure. D'ailleurs, le nombre élevé de chiens non stérilisés, et souvent errants, a contribué à la propagation de maladies et de risques majeurs de santé publique dans les communautés nordiques émergentes.

Eu égard à ce qui précède, l'accumulation des excréments canins a causé l'insalubrité de certaines zones urbaines. Ces lieux contaminés par des maladies zoonotiques

⁸¹ Les zoonoses ne seront pas énumérées dans ce mémoire par la suite, sauf par nécessité contextuelle.

⁸² Par exemple, la transmission de la rage par une morsure ou griffure d'un chien infecté.

⁸³ Par exemple, la transmission de parasites via l'environnement contaminé par des fèces de chiens.

⁸⁴ D'après Guillo, « la présence massive des chiens dans les villes soulève des problèmes d'hygiène qui préoccupent les autorités sanitaires un peu partout dans le monde ». D'ailleurs, selon l'historien Stephen Budiansky, « les chiens seraient les vecteurs ou les réservoirs de plus de soixante-cinq maladies susceptibles d'être transmissibles aux humains, comme la rage, la tuberculose, l'histoplasmosse et différents types de fièvres » (Budiansky, 2002, paraphrasé dans Guillo, 2009, p. 19).

bactériennes⁸⁵ ou parasitaires⁸⁶ sont donc des espaces à risque de transmission pour les humains les fréquentant.

Pour pallier aux problèmes de santé publique, le *qinmiq* a fait l'objet de mesures de lutte ou de prévention de risques. Toutefois, cela s'est déroulé selon les termes de l'administration coloniale canadienne, sans la concertation des Inuit (cf. chapitre IV). L'institutionnalisation des enjeux liés aux chiens et leur objectification ont eu pour effet de reléguer la relation ancestrale Inuit-*qinmiq* au second plan. En outre, le sujet chien a été relégué au rang de déchet, comme l'entendent Zahara et Hird (2015), lorsqu'il est errant ou abandonné. Les législations imposées ont peu contribué à améliorer les conditions de vie des *qinmit* à Iqaluktuuttiaq que ce soit le droit à la vie ou les services vétérinaires. Il faudra attendre le début des années 2000 pour offrir aux Iqaluktuuttiarmiut et leurs alliés canins des services animaliers un peu plus adéquats, comme en témoignent la présence d'ONG œuvrant dans le secteur de la santé animale.

Si certaines maladies interespèces sont mortelles pour le chien, mais non transmissible à l'humain (maladie de Carré — *Distemper*⁸⁷ et parvovirus⁸⁸), d'autres provoquent des symptômes aigus si non traités. Le *qinmiq* peut alors développer des complications graves, menant parfois à la mort comme c'est le cas pour la brucellose rangiférine⁸⁹ transmise par la viande de *tuktu* contaminée. À cet égard, David Amegainek se rappelle encore que :

⁸⁵ Par exemple, la yersiniose, la salmonellose et la campylobactériose.

⁸⁶ Par exemple, la cyclospore (cyclospora), le cryptosporidium, la giardia, le ténia et les larves de nématodes.

⁸⁷ La contamination s'effectue par l'intermédiaire d'aérosols, c'est-à-dire de petites particules transportées dans l'air notamment par le biais d'éternuements.

⁸⁸ La contamination s'effectue par contact direct ou l'absorption d'excréments contaminés.

⁸⁹ Cette zoonose se contracte par contact direct ou ingestion de la viande contaminée (ou de l'eau). La maladie se manifeste par de la fièvre persistante, de la fatigue générale ou des douleurs ostéo-articulaires, des éruptions cutanées, des atteintes neurologiques comme la méningite, voire une perte de poids et peut mener à une pathologie cardio-vasculaire.

[t]he anchor [or snowhook⁹⁰] of the sled came off and [my] five dogs [ran away to] chase the caribou. The lead dog [named *kigiaq*⁹¹] got stuck on a boulder and was waiting for [me]. But the rest of the dogs had traveled off [and caught the caribou]. [...]. [My] dogteam all died off. There was maybe a disease on the caribou meat. The dogs had consumed the caribou meat and that is how they died of with [rangiferine] brucellosis [a zoonotic disease] or some kind of disease the caribou carried out. [Original en inuinnaqtun] (A120, Entrevue, 2019)

Ce drame a marqué David Amegainek et symbolise la fin de sa pratique du *dogteaming* puisqu'après la perte de la presque totalité de ses *qinmit*, et éventuellement son *lead dog*, il a été dans l'impossibilité de former un nouvel attelage de chiens, faute de ressources. Il s'agit d'un exemple parmi tant d'autres, qui illustre l'importance des services animaliers au sein de la communauté.

Dès lors, une infrastructure optimale et adaptée culturellement de la gestion animale devrait être privilégiée. Cela permettrait, d'une part, de prévenir plutôt que punir et, d'autre part, d'éviter des décès prématurés. Enfin, des services locaux et permanents de santé animale contribueraient à la revitalisation de la pratique de chiens d'attelage.

2.3.2 Avancées technologiques et véhicules motorisés

Dès le contact avec des Européens, les Inuinnait ont été confrontés avec la logique de modernité au sens où les Occidentaux l'entendent, c'est-à-dire un impératif de bouleverser les organisations sociales et économiques au niveau des mœurs et du mode de vie pour intégrer les changements de mentalité, mais surtout le progrès. J'entends par progrès une idéologie centrée sur l'essor des sciences et des technologies dans le développement économique et social. Partant de ce fait, les Inuinnait ont intégré la motoneige à leur mode de vie, ce qui a eu un impact considérable sur la population

⁹⁰ Le crochet à neige est l'*ancree* qui retient le traîneau à chiens et les *qinmit* lorsque le *musher* décide de s'arrêter. Théoriquement, plus les chiens tirent fort, plus le crochet s'enfonce dans le sol, sécurisant ainsi l'équipe. La réalité de cela, cependant, est que parfois l'équipe de chiens tirera assez fort pour que le crochet à neige se libère tel que dans l'anecdote de David Amegainek.

⁹¹ Castor.

qinmiq à Iqaluktuuttiaq. En effet, ce petit véhicule motorisé a été perçu comme une amélioration de l'existant, soit la technologie du traîneau à chiens, plutôt que la recherche à créer du nouveau voire une alternative. Par conséquent, les Inuit sont devenus de plus en plus dépendants des voyages plus rapides et plus *faciles* à la fin des années 1960 et au début des années 1970. D'ailleurs, l'optimisation technique de la motoneige va rendre caduques la capacité de remorquage des *canis familiaris borealis* et, par conséquent, la pratique du *dogteaming*. L'intégration de cette avancée technologique dans le quotidien des Inuinnait a donc influencé grandement la (re)définition des fonctions du *qinmiq* et de ses divers rôles en tant qu'alliés.

Toutefois, ce changement drastique en termes de transports a également apporté son lot de désagréments avec les coûts élevés en frais de réparations et d'acquisition⁹². Précisons qu'il est recommandé que les motoneigistes aient des notions de mécanique et des pièces supplémentaires lorsqu'ils se déplacent ; un précepte encore plus vrai lorsqu'ils voyagent en dehors des zones urbaines. L'efficacité de la motoneige est, en effet, fréquemment remise en question, tout comme son infaillibilité à répondre aux besoins des Inuit⁹³ (A113, A114, A116, A125 et A126, Entrevues, 2019).

Le changement considérable des modes de traction privilégiés vers la mécanisation des transports a déjà induit une prolétarianisation massive, au sens où Friedrich Engels et Karl Marx (1845 [2019]) l'ont pensé et bien d'autres après eux tels que Ann Fienup-Riordan (2019), de la société inuinnait. Dès lors, cette révolution technique a conduit les Iqaluktuuttiarmiut à la dépendance économique vis-à-vis des machines motorisées et du travail rémunéré. Ce bouleversement des organisations sociales, joint à l'expérience

⁹² Une motoneige peut coûter entre 12 000 \$ à 15 000 \$, ce qui est très dispendieux surtout en contexte nordique où tous sont confrontés à des prix élevés en termes d'aliments et de biens.

⁹³ Il serait toutefois fallacieux d'émettre qu'il existe un consensus chez les Inuinnait à propos de l'usage de motoneiges ou autres véhicules motorisés, car plusieurs apprécient leurs utilisations. Ce débat est aussi l'occasion d'évoquer l'analyse du dialogue inter-culturel de la question du réveil de la pratique du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq, ce à quoi il serait intéressant d'approfondir dans le cadre d'une autre recherche.

des pensionnats, a entraîné une dépossession des Inuinnait en termes de savoirs transmis de génération en génération. Plus encore, il a résulté de ces périodes de changement un processus de destruction du mode de vie, d'étiollement de la mémoire organisationnelle et de paupérisation des Iqaluktuuttiarmiut, accompagné d'une dislocation du système d'apprentissage traditionnel.

2.4 (Re)définition actuelle des rôles et fonctions du chien

Les changements socioculturels provoqués par l'adaptation des Iqaluktuuttiarmiut / Iqaluktuuttiarmiut à leur nouveau mode de vie sédentaire ont conduit, souvent, ces derniers à exercer des occupations autres que la chasse et la pêche, et à changer leur façon d'expérimenter le territoire. Cela a eu des répercussions non négligeables sur la pratique du *dogteaming* (cf. section 2.4.1) ainsi que sur leurs alliés canins, menant à une redéfinition des rôles et fonctions de ces derniers au sein de la société inuinnait (cf. section 2.4.2).

2.4.1 Patrimoine menacé et transmission intergénérationnelle : défis et impasses

La brisure dans la transmission des savoirs, plus particulièrement des connaissances liées au *dogteaming*, a été provoquée par divers événements traumatiques. Par cela, j'entends le sentiment suscité en regard du vécu individuel, mais également relevant d'une expérience collective de traumatismes (abattage de masse des *qinmit* (cf. chapitre IV), fréquentation des écoles résidentielles ou du sanatorium d'Edmonton⁹⁴) et le non-retour des victimes de maltraitance et de négligence⁹⁵ dans les pensionnats ainsi que ceux qui ont disparu dans le processus d'obtenir des soins antituberculeux dans le Sud.

⁹⁴ Le Charles Camsell hospital a été en opération de 1946 à 1966. L'institution emménage dans un nouveau bâtiment en 1964, puis l'ancien bâtiment est détruit en 1967. L'hôpital a accueilli des patients inuit de tous âges — y compris des hommes, des femmes, des enfants et des poupons.

⁹⁵ Des méthodes préjudiciables et racistes guidant l'approche de certains intervenants de ces institutions ont contribué à la mort de jeunes inuit fréquentant le système des pensionnats autochtones (Truth and Reconciliation Commission, 2015a, 2015b).

Dès lors, certains survivants et anciens pensionnaires des écoles résidentielles et des sanatoriums sont retournés à Iqaluktuuttiaq avec des savoirs inuinnait souvent morcelés et privés des préceptes éducatifs de leur culture d'origine. Sans aucun doute, il fut ardu pour eux, par la suite, de reproduire des modes de pratiques culturelles et/ou de pouvoir transmettre lesdites connaissances. Cela a entraîné amnésie organisationnelle⁹⁶, se définissant comme la perte de savoirs uniques, essentiels, voire critiques pour la société. Il peut s'en suivre alors une période de déséquilibre plus ou moins longue avant le rééquilibrage sociétal et l'émergence de nouvelles stratégies locales (ou régionales) de transfert et de partage de savoirs. D'ailleurs, des programmes de revitalisation de la langue et sur le territoire — pour (ré)apprendre à se rassembler et à pratiquer la chasse, la pêche, le piégeage et la cuisine traditionnels — sont actuellement offerts à Iqaluktuuttiaq. Afin de réintégrer la pratique traditionnelle du *dogteaming*, quelques idées sont explorées localement (cf. chapitre V). Toutefois, pour lancer une telle initiative, il est primordial de bien comprendre les défis et impasses liés au contexte social actuel (cf. chapitre III), aux règlements municipaux (cf. chapitre IV), à l'intégration de la contribution des aînés (cf. chapitre V) et à la rupture de la tradition ainsi que la raréfaction des personnes-ressources.

On sait d'ores et déjà que l'enjeu de la dépossession des savoirs sous-entend la nécessité de contrer l'expérience de la colonisation. Il s'agit dès lors d'inspecter l'état des ressources (économiques, humaines et éducatives) et d'archiver les savoirs et savoir-faire. Pour cela, il faut outrepasser le paradoxe de la transmission des savoirs, qui consiste à s'émanciper du contexte colonial pour assurer les occasions de transmission alors même que les financements disponibles pour ces projets sont enchâssés dans l'institution coloniale. À cet effet, la pauvreté et l'exclusion affectant

⁹⁶ Concept issu des relations industrielles faisant le lien entre la perte de connaissances et de compétences au sein d'une organisation lors du départ à la retraite d'employés.

la fonction sociale de l'individu en matière de transmission et d'acquisition des savoirs et savoir-faire traditionnels doivent être abordées.

2.4.2 Chiens de compagnie, chiens de sécurité

Depuis les années 1920, les rôles et fonctions du *qinmiq* ont été (re)définis. Le chien a cessé d'être intégré dans les rites de guérison des Iqaluktuuttiarmiutat, du fait de l'expérience des pensionnats et des missions chrétiennes, de l'évangélisation des individus *angatkuq* et, vraisemblablement, de la fin de leurs pratiques à Iqaluktuutiaq, ainsi que des épidémies de tuberculose et de l'expérience des traitements par la médecine occidentale.

À cela s'ajoute la législation concernant le *qinmiq* et l'influence du concept de sa possession en termes de *bien meuble*, sans compter l'intégration de l'idée étrangère du chien comme animal de compagnie (cf. chapitre IV). Parallèlement, l'usage de la motoneige au détriment du *dogteaming* a eu une portée significative sur le déclin de la population canine, certes, mais également sur la (re)définition actuelle des rôles et fonctions du chien. En effet, les Inuit se sont prévalus de moins en moins des *qinmit* comme de moyens de transport, puis de porteurs de sacs de bâts avec l'arrivée des automobiles / camions (années 1960-1970) suivie des véhicules tout-terrain (VTT) dans les années 1980.

Ainsi donc, après le déclin de la population de *qinmiq* et l'intégration des véhicules motorisés dans le quotidien des Inuinnait, la pratique traditionnelle du *dogteaming* s'est peu à peu estompée jusqu'à s'interrompre complètement. Le *dog sledding* traditionnel est, en effet, absent du paysage d'Iqaluktuutiaq depuis plusieurs années [vers 2010 ?]. De fait, les *qinmit* occupent de nos jours le rôle d'animaux de compagnie et/ou de chiens de garde. En revanche, ils continuent d'accompagner leur propriétaire lors de balades (en voiture / camion ou parfois à pied — et en laisse) dans la communauté ou

encore dans leurs activités de plein air sur le territoire afin d'assurer, en autres, la sécurité.

Seuls les chiens d'un informateur anonymisé font exceptions, puisqu'ils joignent leurs alliés humains aussi lors de randonnées en traîneau — un *dogteam* considéré comme non-traditionnel (cf. figures 2.5, 2.6 et 2.7). Certes, les chiens tirent le traîneau, mais plusieurs éléments divergent de la façon Inuinnait et traditionnelle de pratiquer le *dogteaming*. Tout d'abord, le traîneau est de type *basket* plutôt que le modèle plat traditionnel, le komatik. Pour continuer, les chiens (huskies de Sibérie, dans le cas présent) sont en file, c'est-à-dire qu'ils sont attelés en tandem double, au lieu de la forme en éventail (cf. figure 2.4). Enfin, les huskies sont des chiens de traîneau à l'occasion et ne sont pas entraînés au trait tous les jours. La traction canine est dès lors utilisée en guise de sport d'hiver comparativement à l'idée de travail des *qinmit* d'antan.

Quoi qu'il en soit, l'expérience de cet informateur anonyme serait, à mon sens, à considérer dans le processus de (re)vitalisation de la pratique traditionnelle du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq.



Figure 2.5
Dog Sledding — Cambridge Bay, NU
Source : Anonyme, 2020



Figure 2.6
Dog Sledding 2 — Cambridge Bay, NU
Source : Anonyme, 2020



Figure 2.7
Dog Sledding 3 — Cambridge Bay, NU
 Source : Anonyme, 2020

Conclusion

L'essoufflement de la pratique de l'attelage de chiens à Iqaluktuutiaq relève de plusieurs facteurs marqués par l'action humaine et les impacts de la colonisation. D'ailleurs, si plusieurs endossent le point de vue que la pratique *traditionnelle* a cessé, d'autres affirment qu'elle s'est seulement endormie. Quoi qu'il en soit, tous sont d'avis qu'il s'agit d'un défi de taille pour les jeunes iqaluktuuttiarmiut, qui ne peut être relevé qu'avec une collaboration intergénérationnelle et une motivation collective. Mais, comment optimiser les résultats (cf. chapitres IV et V) ? Et, comment stimuler le débat et l'appel à l'action citoyenne ? Quels chiens feront l'objet d'une telle entreprise ?

Les changements drastiques dans le quotidien des Inuinnait ont définitivement (re)modelé leurs perceptions entourant les fonctions de leurs alliés canins. Le chien peut désormais assumer le rôle de chien de compagnie dans leur société. Toutefois,

bien que le *qinmiq* reste une partie intégrante de l'identité inuit, tous n'ont pas un chien. Alors, qui peut se permettre d'avoir la garde ou de posséder un *qinmiq* ? Quelles sont les responsabilités de l'humain ? Et, quels sont les espaces alloués aux chiens ? La propriété canine s'impose donc d'elle-même comme un enjeu central que je vais développer dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III

OBSTACLES À LA PROPRIÉTÉ, LA POSSESSION OU LA GARDE D'UN CHIEN

Dans ce chapitre, je présente les éléments sociologiques en lien avec mon sujet d'étude afin d'identifier les facteurs sociaux et économiques⁹⁷ qui sont des obstacles à la possession ou à la garde d'un chien à Iqaluktuuttiaq. J'intégrerai aux documents administratifs et à ceux issus de la littérature scientifique, des témoignages d'Inuit et non-Inuit recueillis lors de mon enquête de terrain.

Dans la section 3.1, qui est consacrée aux disparités économiques, je m'intéresse au paradoxe préjudiciel au compagnonnage canin, puis à l'influence des facteurs socio-économiques sur la relation humain-chien. Il est en effet essentiel de comprendre les facteurs économiques et les facteurs sociaux qui sont susceptibles de nuire à l'épanouissement de la relation Inuit-chien et, par extension, de mener à l'effritement voire à la disparition des savoirs et pratiques sur lesquels repose la relation Iqaluktuuttiamiut-*qinmit*. Cette section accorde par ailleurs une attention particulière à l'influence de l'espace physique — et à la structuration de l'espace social — consacré au chien dans la ville et sur le territoire. Je procède ensuite à l'analyse du rôle et de la

⁹⁷ Cette méthode, issue de la sociologie (Durkheim, 1968 [1912], 2013a [1893], 2013b [1897]), propose une compréhension des faits sociaux, soit des *manières de faire* et des *manières d'être* d'une société suffisamment fréquente et répandue pour être qualifiée de collectives, en identifiant des déterminants (*p. ex.*, instruction, insécurité alimentaire, revenu et répartition du revenu, chômage et sécurité d'emploi, logement, service de santé, emploi et condition de travail) qui influencent les conditions de vie d'individus et de groupes. La répartition inégale de ces déterminants sociaux est, en apparence, d'ordre individuel, mais elle est plutôt reliée à des contraintes sociétales à l'origine de la construction (ou reproduction) des inégalités sociales.

place du chien dans la section 3.2. Plus précisément, il y sera question des aires de type « intérieur » ou « extérieur » réservées aux chiens, ainsi que des dynamiques sociales, et parfois politiques, qui les régissent.

3.1 Facteurs économiques⁹⁸

3.1.1 Généralités

Les inégalités sociales et économiques sont bien réelles à Iqaluktuuttiaq. Elles sont telles que l'aide sociale, l'assistance au revenu, les programmes d'accès à la propriété et les logements sociaux⁹⁹ — autant de programmes sociaux dont le développement est favorisé par le biais du législateur — ne suffisent pas pour combler le fossé économique et social entre les habitants de la communauté. L'organisation nationale Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) a documenté, en 2014, certains déterminants sociaux affectant la qualité de vie et l'autodétermination des Inuit. Le rapport présente neuf facteurs sociaux.

En premier lieu, il pointe vers les moyens de subsistance et, implicitement, le manque d'emplois adéquats dans les communautés inuit (ITK, 2014). Selon Statistique Canada¹⁰⁰, 47,5 % des Inuit de l'Inuit Nunangat sont sans emploi en 2016 comparativement à 39,8 % pour l'ensemble des Canadiens (cité dans ITK, 2018). D'ailleurs, 54,7 % des Inuit occupant un emploi au Nunavut ont déclaré qu'ils travaillent dans la fonction publique : au sein du gouvernement fédéral, territorial ou municipal (Statistique Canada, 2018, p. 1). En second lieu, l'ITK souligne aussi la

⁹⁸ La présente section développe des éléments socio-économiques de manière détaillée de sorte que le lecteur puisse situer les expériences de bon nombre de citoyens d'Iqaluktuuttiaq, ainsi que les tensions sous-jacentes aux impacts des inégalités sociales et économiques sur l'épanouissement de la relation humain-chien et du *dogteaming*. Cet état des lieux a été demandé par la majorité des participants à ma recherche, qui ont souligné la nécessité d'aborder ces enjeux dans mes écrits.

⁹⁹ Pour plus de détails sur les programmes sociaux, se référer au site web du *Department of Family Services* : <https://www.gov.nu.ca/familyservices>.

¹⁰⁰ Statistique Canada, recensement 2016. (logements surpeuplés : 98-400-X2016163 ; diplôme d'études secondaires 98-400-X2016265 ; revenu : figure personnalisée non publiée fournie à l'ITK ; emploi : 98-400-X2016266)

répartition inégale des revenus, c'est-à-dire le manque de possibilités adéquates de générer des revenus pour nombre de foyers dans les communautés inuit, et ce, malgré le coût élevé de la vie dans l'Arctique (ITK, 2014). Rappelons que le salaire minimum qui était à 13 \$ / h lors de la réalisation de ce rapport a été augmenté à 16 \$ / h le 1^{er} avril 2020 (Brown, 2020). Le revenu individuel médian des bénéficiaires¹⁰¹, quant à lui, est de 30 720 \$ à Iqaluktuuttiaq et de 91 221 \$ pour les travailleurs non-Inuit (Statistique Canada, 2017b). En troisième lieu, on retrouve le facteur du logement en raison : a) de la pénurie de logements et des coûts élevés de location ; b) des logements de mauvaise qualité, en particulier mal ventilés ; c) du coût élevé associé à la construction et à la rénovation des maisons et d) de l'itinérance¹⁰² (ITK, 2014). Notons au passage qu'à cause du coût élevé des matériaux de construction (achat, transport, offre limitée, etc.) et de la main-d'œuvre, le logement est petit et dispendieux. Berger précise que « les coûts de construction au pied carré sont environ trois fois plus élevés au Nunavut que la moyenne canadienne » (s.d., p. 12). Ces petits logements sont en plus surpeuplés (Berger, s.d.; Inuit Tapiriit Kanatami, 2014) et plusieurs communautés — dont Iqaluktuuttiaq — ont un besoin de logements sociaux critique, alors que 40 % et plus du parc immobilier du hameau (cf. annexes E, F et G) se trouvent en état de surpopulation (Nunavut Housing Corporation, 2018, p. 18). Selon Statistique Canada¹⁰³, 52 % des Inuit du Nunangat en 2016 vivent dans des logements

¹⁰¹ Il est question des résidents inuit reconnus par l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut (1993).

¹⁰² L'itinérance chez les Autochtones est :

une condition humaine décrivant le manque de logement stable, permanent et adéquat des individus, familles ou communautés des Premières nations, des Métis et des Inuits, ou le manque de possibilité immédiate, de moyens ou de la capacité d'acquiescer un tel logement. À la différence de la définition colonialiste commune de l'itinérance, l'itinérance chez les Autochtones ne se définit pas par un manque de structures ou de logement, mais se décrit plutôt et se comprend pleinement à travers une lentille composite de visions du monde autochtone. Celles-ci incluent des individus, des familles et des communautés séparés de leurs relations avec la terre, l'eau, leur région, la famille, leurs semblables, les autres, les animaux, les cultures, les langues et les identités. Qui plus est, les Autochtones vivant ces types d'itinérance ne peuvent pas se reconnecter culturellement, spirituellement, émotionnellement ou physiquement avec leur identité autochtone ou leurs relations perdues. (Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness, 2012 cité dans Thistle, 2017, p. 5)

¹⁰³ Statistique Canada, Recensement de 2016, tableau non publié préparé à l'intention de l'ITK.

« surpeuplés », comparé à une moyenne de 9 % pour les non-Inuit habitant les mêmes régions (cité dans ITK, 2018). Plus du trois quarts des habitants du Nunavut, soit 80 % (Statistique Canada, 2017c), sont locataires et certains d’entre eux vivent dans les 5 946 logements publics ou les 1 774 unités destinés aux employés du Gouvernement du Nunavut (Statistique Canada, 2017c; Nunavut Housing Corporation, 2018, p. 8). À Iqaluktuuttiaq, 480 logements sont occupés de façon permanente et la moitié de ceux-ci sont publics. Selon le Nunavut Housing Needs Survey (NHNS), près de 35 % des logements publics (170, p. 2) du hameau sont considérés surpeuplés en raison d’un nombre insuffisant de chambres pour le nombre de résidents. D’ailleurs, la moitié des répondants habitant ces logements surpeuplés ont indiqué qu’ils utilisent régulièrement le salon en guise de chambre puisqu’il n’y a pas d’autres endroits pour dormir (Nunavut Bureau of Statistics, 2011, p. 2). Selon ce rapport, environ « 150 or so residents of Cambridge Bay aged 15 years and over reported that they were on the waiting list for public housing. This represents about 1 person out of 10 for those aged 15 and over » (Nunavut Bureau of Statistics, 2011, p. 4).

Toujours selon le rapport de l’ITK (2014), la sûreté et la sécurité personnelles (*p. ex.*, violence domestique et abus sexuels ; les enfants témoins de violence ; les abus de substances et d’alcool), ainsi que le manque d’éducation¹⁰⁴ sont susceptibles d’affecter négativement les personnes. Selon Statistique Canada¹⁰⁵, 34 % des Inuit de l’Inuit Nunangat âgés de 25 à 64 ans en 2016 détiennent un diplôme d’études secondaires — graduation de la 12^e année — relativement à la moyenne canadienne de 86 % (cité dans ITK, 2018). Qui plus est, la prestation de l’éducation suscite des défis à tous les niveaux au Nunavut, mais spécialement pour les femmes et les filles qui « ont tendance à devenir mères beaucoup plus jeunes que les femmes du Sud » (Berger, s.d., p. 59). En

¹⁰⁴ Par exemple, un faible niveau de scolarité atteint ; peu de programmes postsecondaires sont disponibles dans les communautés inuit ; une pénurie continue d’enseignants inuit à tous les niveaux d’éducation (ITK, 2014).

¹⁰⁵ Statistique Canada, Recensement de 2016, tableau non publié préparé à l’intention de l’ITK.

conséquence, cela rend « difficile de maintenir les étudiantes à l'école ou de les ramener » (Berger, s.d., p. 59) dans les programmes éducatifs, jusqu'à leur graduation.

La sécurité alimentaire¹⁰⁶ représente un autre facteur socio-économique (ITK, 2014). Cet élément, multifactoriel en contexte nordique, est tributaire : a) des taux de chômage et de sous-emploi (chômage latent) élevés ; b) du faible revenu des ménages ; c) du manque d'accès à des niveaux adéquats d'aliments de qualité, incluant l'accès à des aliments traditionnels et d) au coût élevé de la vie, y compris le coût élevé des aliments achetés en magasin dans les collectivités inuit. Ceci est d'autant plus significatif que 71,4 % des ménages inuit du Nunavut, selon le Inuit Health Survey de 2007-2008, n'ont pas suffisamment à manger, en comparaison avec 9 % des ménages canadiens (Egeland, 2010, p. 12).

Le facteur de la disponibilité des services de santé est également à considérer, étant donné que les Inuit ont : a) un accès limité aux spécialistes médicaux et/ou aux tests de diagnostic ; b) un manque d'options de soins de longue durée (continus), en particulier pour ceux qui requièrent un niveau élevé de soins et doivent faire l'objet de transferts médicaux vers le sud — ces dernières obligations peuvent dissuader de recourir à des soins en raison de leurs caractères isolants ou inquiétants ; c) un manque d'orientation culturelle adéquate pour les prestataires de soins de santé, probablement en lien avec le fait qu'il y a peu d'infirmières inuit (et/ou autres membres du personnel de santé) et d) une pénurie de personnel (ITK, 2014). À cet égard, on dénombre 96 médecins par 100 000 habitants au Nunavut comparativement à la moyenne canadienne de 122 médecins pour le même nombre d'habitants en 2019 (Canadian Institute for Health Information, 2020).

¹⁰⁶ Selon la Nunavut Food Security Coalition, la sécurité alimentaire « [...] exists when all people at all times, have physical and economic access to sufficient, safe, and nutritious food to meet their dietary needs and food preferences for an active and healthy life. Food insecurity exists when these conditions fail to be met » (2016b, § 1).

En dernier lieu, l’Inuit Tapiriit Kanatami (ITK) souligne la santé mentale (traumatisme intergénérationnel lié à l’héritage des pensionnats ou autres ; dépendance [aux drogues ou à l’alcool] ; suicide chez les jeunes) et l’environnement (*p. ex.*, contaminants environnementaux, changements climatiques et changements associés à l’environnement terrestre et marin) comme facteurs délétères ou encore clefs en matière de résilience. Les effets gradients de tous ces facteurs / déterminants sociaux cités plus haut rendent les Inuit, incluant ceux d’Iqaluktuuttiaq, vulnérables à la pauvreté. Une pauvreté qui peut être à la fois économique et sociale¹⁰⁷.

Plusieurs autres indicateurs peuvent également être considérés pour mesurer les dimensions de la pauvreté économique et/ou sociale. Mentionnons à cet effet, l’itinérance spirituelle¹⁰⁸ ou cachée¹⁰⁹ (Birdsall-Jones et al., 2010; Lévesque, Turcotte, Ratel et Germain, 2015) d’une part, et d’autre part, l’absence ou la limitation des savoirs et des savoir-faire traditionnels (Thistle, 2017). Enfin, l’exclusion sociale

¹⁰⁷ La pauvreté sociale peut se définir selon des seuils relatifs à une exclusion sociale, des habiletés sociales ou un réseau social restreints, des lacunes au niveau de la gouvernance (territoriale, linguistique, culturelle, alimentaire, politique, etc.), le niveau d’éducation, l’accès à l’information et à des services de santé, etc.

¹⁰⁸ Elle s’articule dans la déconnexion spirituelle liée à un passé historique (ou un état actuel) de dépossession à la suite d’un contrôle (néo)colonial, la perte de référents culturels et de compétences traditionnelles, ou encore le lien rompu entre l’individu et son identité autochtone dont les impacts affectent la santé mentale individuelle (Keys, 1998; Memmott, Chambers et Spring, 2003; Patrick, 2015) et provoquent l’*anomie sociale* (Durkheim, 2013a [1893], 2013b [1897]; Menzies, 2009, p. 3). L’itinérance spirituelle perturbe ainsi « la capacité des personnes à équilibrer le bien-être physique, mental, spirituel et émotionnel » (CSSSPNQL, 2016, p. 17), un aspect rébarbatif propre à des parcours de vie pouvant mener à une situation d’itinérance. Rappelons que la condition itinérante est un phénomène multifactoriel se définissant, dans un premier cas, par des besoins en matière de logement tel que l’absence littérale d’un toit et de logis transitoire ou insalubre (Young, 1998; Chamberlain et Mackenzie 2003, 2008) et, dans un second cas, par des situations singulières telles que la mouvance circulaire (hypermobilité et absence d’ancrage) et l’itinérance cachée (Lévesque et al., 2015).

¹⁰⁹ L’itinérance cachée est une conséquence de la pénurie de logements. Essentiellement, elle correspond à « un manque de sécurité et de permanence au regard du besoin de se loger [c’est-à-dire] [...] toutes les personnes qui sont maintenues en dehors de la rue par des relations et par des membres de leur famille, mais qui n’ont pas les moyens de se payer un logement » (Birdsall-Jones et al., 2010).

« involves language barriers, lack of access to education, a digital divide¹¹⁰, and continued impacts of colonialism » (Canada Without Poverty, 2016, p. 1).

La lutte à la pauvreté et la réduction des facteurs de risques ont donc un impact considérable pour les Inuit d'Iqaluktuuttiaq, mais également pour leurs compagnons canins. Effectivement, la possession d'animaux familiers est aisément restreinte à certaines classes sociales et économiques, et ce, pour des raisons préjudicielles et/ou monétaires.

3.1.2 Disparité des richesses et incidences dans les relations humain-chien

Le développement récent de l'accession à la propriété au Nunavut est lié à l'essor du travail salarié et aux effets collatéraux de la colonisation (la sédentarisation, le système bancaire, le capitalisme, le marché mondial, etc.). À cet effet, l'intégration des Inuit à la fiscalité canadienne a créé de nouvelles classes sociales, non basées sur l'organisation sociale et la cosmologie traditionnelle, mais plutôt sur le revenu. Cette redéfinition sociale a entraîné une disparité au niveau des richesses en raison, notamment, d'absence d'égalité des chances, un faible taux de diplomation et de qualification (35,8 % des 25 à 64 ans à Iqaluktuuttiaq n'ont aucun certificat, grade ou diplôme, et 14,2 % d'entre eux ont seulement un diplôme d'études secondaires) (Statistique Canada, 2017b) et un manque de possibilités adéquates de générer des revenus, donc un pouvoir d'achat restreint. La prédominance de la pauvreté s'exprime, entre autres, par le fossé éducatif, mais également salarial entre employé de la fonction publique et ceux de secteurs professionnels autres (le commerce de l'alimentation, par exemple). À cela s'ajoutent évidemment des différences dans les bénéfices et avantages contractuels des individus tels que l'accès à un logement subventionné par l'employeur

¹¹⁰ L'écart entre ceux qui ont accès et savent utiliser les technologies informatiques (Internet par exemple).

ou encore une allocation, voire une compensation pécuniaire, pour contribuer à réduire le coût élevé de la vie.

Les ménages pauvres font face à des difficultés d'accès au bien-fonds, au capital et au crédit, sans toutefois être exclus des systèmes bancaires. Épargner devient donc une entreprise ardue. On dénote ainsi une corrélation entre le niveau de vie et la propriété (bien-fonds et patrimoine familial) puisque a) 48,5 % des logements sont des maisons individuelles non attenantes ; b) 25,3% des ménages privés se définissent selon un mode d'occupation de type propriétaire ; c) 34,3 % des ménages privés du parc immobilier sont composé de deux personnes et moins (13,2 % des logements privés sont habités par un couple sans enfant et 21,2 % par une seule personne) (Statistique Canada 2017c). Rappelons qu'en comparative près de 35 % des logements publics sont surpeuplés (Nunavut Bureau of Statistics, 2011, p. 2). En contrepartie, les frais de logement mensuels pour un ménage locataire sont de 712 00 \$ comparativement à 1 602 \$ pour un ménage propriétaire (Statistique Canada, 2017c). Cela peut s'expliquer par le fait que certains locataires — moins nantis ou dépendamment de la nature de leur bail — ne paient pas les frais de certains services (eaux et égouts, etc.) (Government of Nunavut, 2019) et que « l'établissement du loyer des logements sociaux est réalisé en fonction du revenu du locataire¹¹¹, ce qui signifie que plus le revenu du locataire est élevé, plus son loyer sera probablement élevé » (Nunavut Housing Corporation, 2018, p. 21). Par exemple, une fourchette d'un revenu annuel de moins de 27 041 \$ fixe le loyer (minimum) à 60 \$ par mois (Nunavut Housing Corporation, 2018, p. 21).

¹¹¹ Les loyers sont « calculés le 1er septembre en fonction du revenu de l'année précédente » (Nunavut Housing Corporation, 2015).

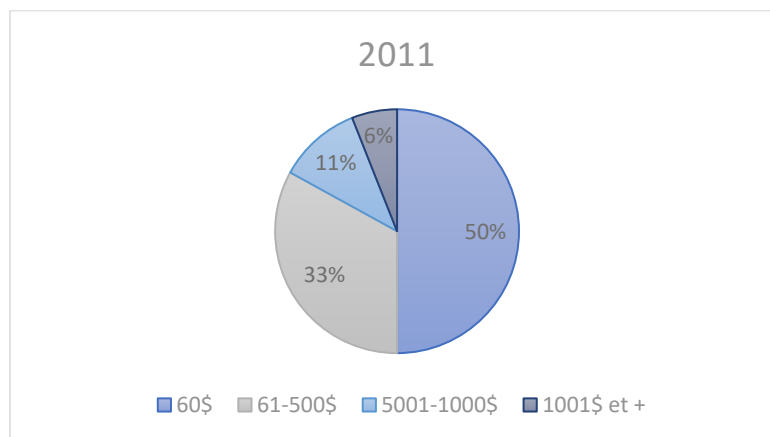


Figure 3.1

Frais de loyer mensuel pour les logements sociaux au Nunavut

Source : Reproduit à partir de « Table 5-6 : Public Housing Tenants' Income and Rent, 2011 », par Nunavut Housing Corporation (2013).

La Société d'habitation du Nunavut a également fixé un « loyer maximum demandé pour un logement social, sans égard au revenu » (Nunavut Housing Corporation, 2015).

<i>Studio</i>	<i>1 chambre</i>	<i>2 chambres</i>	<i>3 chambres</i>	<i>4 chambres</i>	<i>5 chambres</i>
814 \$/mois	1 140 \$/mois	1 466 \$/mois	1 792 \$/mois	2 118 \$/mois	2 443 \$/mois

Figure 3.2

Plafond des loyers s'appliquant au Nunavut

Source : Reproduit à partir de « Logement social : Fonctionnement du programme de logement social au Nunavut », par Nunavut Housing Corporation (2015).

Ce barème de loyers a été déterminé afin d'offrir des logements sociaux abordables et équitables pour le locataire principal, ou les deux principaux locataires du logement, dans l'Inuit Nunangat (Nunavut Housing Corporation, 2015). Notons au passage qu'il n'est pas rare qu'une propriété privée de 1 300 pi² comportant 2 chambres et 1 salle de bain se chiffre à 420 000 \$ + taxes. À cela s'ajoute le bail foncier annuel de 667 \$ pour

les résidences de 900 m² et d'un surplus de 0,75 \$ pour chaque mètre carré supplémentaire (Land Administration By-Law, 2015, p. 7). Selon la Société canadienne d'hypothèques et de logement (SCHL), l'accès à la propriété au Nunavut en 2011 exigeait un revenu entre 79 000 00 \$ et 94 500 \$ (Nunavut Housing Corporation, 2013, p. 25). La transition entre location et propriété relève donc d'un privilège réservé aux ménages plus aisés.

De manière générale, cette disparité des richesses et le faible revenu chez les Inuit créent des inégalités d'accès à la propriété. Or, l'inaccessibilité à la propriété est un obstacle à la possession ou à la garde d'un chien. Certains résidents vulnérables sont exposés, d'une part, à des structures d'hébergement interdisant les animaux de compagnie telles que le centre de soins continus ou encore les ressources pour les personnes en situation d'itinérance (refuge d'urgence ou hébergement temporaire) et, d'autre part, à des relations de pouvoir à l'intérieur des ménages qui sont défavorables au maintien d'un chien dans le logement, et ce, pour diverses raisons (surpeuplement, pauvreté, etc.). Enfin, bien qu'il soit illégal d'interdire aux occupants d'un logement public d'avoir un animal de compagnie, les propriétaires fonciers du Nunavut ont le droit d'inclure dans leur bail une clause interdisant le compagnonnage canin et d'expulser les locataires s'ils n'ont pas respecté leur engagement (Société canadienne d'hypothèques et de logement, 2018). La relation Inuit-chien s'expose alors à une plausible instabilité, ce qui pourrait être un frein à l'épanouissement ou au maintien du lien propriétaire-animal.

Cependant, la question du logement n'est pas l'unique élément qui peut affecter le processus relationnel humain-chien de ménages pauvres et d'individus en situation de précarité. Effectivement, le faible revenu des ménages et la répartition de ce dernier sont liés à plusieurs autres enjeux dont l'impact est considérable sur le compagnonnage canin. Par exemple, l'absence de véhicule motorisé (motoneige, véhicule tout-terrain, voiture ou camion), ou l'accès à celui-ci (service de taxi ou réseau social adéquat)

expose le propriétaire de chien à des obstacles supplémentaires pour le bien-être de l'animal et ses déplacements (*p. ex.*, acquisition d'aliment traditionnel ou commercial, loisirs et transport).

Si les participants à mon étude étaient d'accord pour dire que la nourriture traditionnelle (phoque, *nattiq* ; caribou, *tuktu* ; poisson, *iqaluk* ; etc.) est l'idéal pour l'alimentation des chiens nordiques, en particulier ceux de type « extérieur », nous avons noté que l'acquisition de ce type d'aliment est influencée par les facteurs sociaux et économiques décrits plus haut. Avant toute chose, l'insécurité alimentaire touche 69 % des ménages du Nunavut (Nunavut Food Security Coalition, 2016a, § 1) et peut mener à reconsidérer l'adoption d'un animal ou encore, pour un propriétaire, à se départir de son chien. Dans l'ensemble, l'accès à la nourriture traditionnelle est facilité par a) un réseau social avec des liens forts ; b) les savoirs et savoir-faire lors d'activités de chasse ou de pêche (sans compter l'équipement nécessaire) ; et c) des entreprises locales ou régionales. Ainsi, pour une somme quelconque, un propriétaire de chien peut se procurer des produits carnés traditionnels¹¹² (ou poissons) destinés à la consommation humaine dans les épiceries avoisinantes (Northern Store, Iqaluktuuttiaq Co-op¹¹³, Kalgen's: Dis and Dat) et autres entreprises locales (Kitikmeot Foods Ltd.) ou régionales (Kivalliq Arctic Foods). Or, ces produits¹¹⁴ sont souvent assaisonnés et dispendieux, donc non idéaux pour le régime alimentaire canin.

Par contre, selon Dunn et Gross (2016), une alternative intéressante est la possibilité d'obtenir gratuitement ou non de la nourriture traditionnelle par le biais de contacts

¹¹² Il est question des mammifères terrestres et marins issus de la faune environnante.

¹¹³ La coopérative alimentaire offre une fois par mois à certains de ses membres inuit un don d'aliments carnés (cf. annexe D).

Subventionnés et gérés par le gouvernement du Nunavut, Kitikmeot Inuit Association et Nunavut Tunngavik Incorporated, ce programme est basé sur le principe du premier arrivé, premier servi.

¹¹⁴ Aussi dans un contexte d'insécurité alimentaire pour les humains, je me questionne sur les aspects de compétition entre l'alimentation humaine et celle pour chiens. Précisons que ce qui est offert comme aliments traditionnels pour nourrir les chiens n'est pas nécessairement destiné à la consommation humaine.

personnels ou de groupes d'intérêt sur Facebook (Cambridge Bay News ou Cambridge Bay Sell / Swap). Certains résidents d'Iqaluktuuttiaq qui ont des excédents alimentaires, suite à une chasse ou une pêche fructueuse, offrent périodiquement de la nourriture traditionnelle non traitée sur ces babillards publics virtuels. De manière générale, cette clientèle doit se déplacer chez les annonceurs — leur résidence dans la communauté ou leur cabine sur le territoire — pour récolter les produits offerts (phoque, poisson, caribou, bœuf musqué, oies, etc.). D'ailleurs, par ces mêmes réseaux sociaux virtuels, il est possible de prendre contact avec un revendeur d'aliments crus pour chien. Ce dernier, situé à Yellowknife, offre les produits d'une installation d'emballage de viandes exploitée en Alberta pour une commande de 2 000 lb par semaine. Il est possible pour un propriétaire de chien de faire livrer une boîte de ces aliments crus à raison de 30 \$ pour 15,50 lb. Toutefois, le service n'est pas offert à l'année pour la communauté d'Iqaluktuuttiaq. Mentionnons également que le *Wellness Center* de la communauté offre un service de banque alimentaire aux résidents — un programme basé sur la collecte de dons — et distribue parfois de la nourriture traditionnelle.

En dernier ressort, si le propriétaire canin n'a pas le temps, l'expertise et l'équipement nécessaire à une chasse / pêche fructueuse — si les conditions climatiques et/ou routières ne sont pas favorables ou tout simplement la chasse / pêche ne sont pas fructueuses — il est possible de compléter la diète de son animal en demandant au gérant de la Kitikmeot Foods Ltd. les surplus de têtes de poissons. Ces donations sont à l'origine de l'initiative de Denise Lebleu, ancienne gérante de la Kitikmeot Foods Ltd. et ancienne bénévole des groupes canins locaux (Diamonds in the Ruff, Northern Canine Rescue). L'accès à des produits carnés traditionnels (ou poissons) gratuit est offert, dans une optique similaire, par la Ekaluktutiak Hunters and Trappers

Organization (EHTO) lorsque les chasseurs et pêcheurs font des donations¹¹⁵ aux Iqaluktuuttiarmiutat selon le principe du premier arrivé, premier servi. Dans ces circonstances, il n'est pas impossible d'offrir à son chien une alimentation traditionnelle.

En ce qui a trait à la nourriture commerciale pour chiens, elle est disponible — à qualité variable — aux épiceries locales (Ikaluktutiak Coop, Northern Store, Kalgen's: Dis and Dat). Elle se détaille à 15,99 \$ pour un 1,6 kg (6,98 \$ pour le même produit à Yellowknife) ; 13,99 \$ ou 15,99-18,99\$ pour un 1,8 kg (6,98 \$ ou 8,99 \$ pour les mêmes produits à Yellowknife) ; à 45,99-59,99 \$ pour un 8 kg (18,69 \$ pour le même produit ou similaire à Yellowknife) ; à 54,99 \$ pour un 16 kg (31,49 \$ pour le même produit à Yellowknife) ; à 93,45-99,99 \$ pour un 20 kg (79,99 \$ pour le même produit acheté en ligne)¹¹⁶. Soulignons que ces produits sont dispendieux et disponibles en quantité limitée, restreignant ainsi l'accès aux denrées alimentaires canines et la possibilité de constituer des stocks anticipatoires, et ce, tant pour les ménages les plus favorisés que ceux à faible revenu. Sans traiter de manière exhaustive du stress continu et croissant de l'approvisionnement en alimentation canine commerciale (ou traditionnelle), l'inflation des prix porte ombrage au pouvoir d'achat des ménages et s'ajoute aux causes immédiates de l'insécurité alimentaire. Il est toutefois possible de faire appel à la Northern Canine Rescue pour des dons dans un contexte d'aide alimentaire si des denrées sont disponibles.

¹¹⁵ Les périodes de dons sont publicisées, en grande majorité, sur le babillard public virtuel du groupe Facebook *Cambridge Bay News* ou par voie de transmission orale en utilisant le *bouche-à-oreille*.

¹¹⁶ Ces données ont été collectées le 23 février 2020.



Figure 3.3
Épiceries locales et NCR — Cambridge Bay, NU
 Source : Roxanne Blanchard-Gagné ©, 2021

Il faut souligner que les ménages à faible revenu sont confrontés à davantage d'inégalités en matière de mobilité pour l'accès à de la nourriture traditionnelle, mais également pour des services vétérinaires. Si l'on exclut la Northern Canine Rescue qui offre des vaccins de base et une clinique vétérinaire annuelle en été, il n'y a pas de services vétérinaires dans la communauté. Pour cette raison, il est impératif d'envoyer son animal à Yellowknife pour toute urgence si l'on veut éviter l'euthanasie de ce dernier ; ceci implique des frais variés (billet d'avion, services vétérinaires, un hôtel où les animaux sont acceptés ou une pension pour chien, taxi ou location de voiture, etc.) que peu de ménages peuvent s'offrir.

Depuis février 2019, la ligne aérienne Canadian North a étendu son programme de tarifs *Ilak* à la région du Kitikmeot grâce à un partenariat avec la Kitikmeot Inuit Association (KIA) et offre à sa clientèle bénéficiaire des prix réduits de 60 % à raison d'un maximum de trois voyages subventionnés par année (Bell, 2019). Bien qu'il n'y ait qu'un nombre limité de billets disponibles (George, 2018), « [...] a one-way ticket from Cambridge Bay to Yellowknife would fall to \$388 from \$1,300 » (Bell, 2019, § 11), taxes non incluses. À cela s'ajoutent les frais de déplacement de l'animal par la Canadian North qu'il soit considéré comme « bagage de cabine » ou « bagage

enregistré » (si le poids combiné de l'animal et de la cage de transport ne dépasse pas 182 lb). Autrement dit, les frais pour les animaux transportés en tant que bagages enregistrés sont de 100 \$ (+ taxes) pour les chiens pesant jusqu'à 70 lb, 135 \$ (+ taxes) pour ceux pesant jusqu'à 100 lb et 225 \$ (+ taxes) pour ceux pesant jusqu'à 182 lb (Canadian North, 2011). Évidemment, toute réservation avec un animal de compagnie doit être effectuée 24 h à l'avance, ce qui implique une chaîne de logistiques alourdie en situation d'urgence animalière et des frais de transport aérien de 488 \$ (+ taxes) minimum pour se rendre à la clinique vétérinaire la plus proche.

À cet égard, certains citoyens m'ont confié n'avoir pas les moyens financiers pour assumer les coûts d'un tel périple si la Northern Canine Rescue ne peut les aider à améliorer la santé de leur chien et que l'euthanasie de leur animal devient alors une option raisonnable. À l'inverse, quelques participants ont mentionné être prêts à contacter un vétérinaire si nécessaire. Par exemple, l'un d'eux a déclaré :

When my dog is sick, I observe the dog's symptoms. I have seen enough symptoms to know if it is serious or not. I will often consult Google if needed. If my dog's condition is worse, I will send her to Great Slave Animal Hospital in Yellowknife, for a steep cost that I am willing to pay. (A117, Entrevue, 2019)

On remarque donc qu'envoyer son animal à Yellowknife pour des soins vétérinaires n'est pas l'option la plus réaliste pour la majorité des ménages, même pour ceux qui sont prêts à le faire.

3.1.3 Pauvreté sociale

Si de nombreux résidents d'Iqaluktuuttiaq disposent du soutien d'un réseau social adéquat, plusieurs propriétaires de chien — Inuit ou non et/ou issus de ménages à faibles revenus ou non — sont néanmoins marginalisés ce qui affecte grandement la qualité du compagnonnage canin et de la transmission des savoirs qui y sont liés. Plus précisément, ils possèdent un réseau relationnel déstructuré, égocentré, restreint ou inefficace en situation d'urgence, voire non digne de confiance ; impliquant qu'ils

peuvent être en situation de pauvreté sociale et/ou se trouver en marge de la vie communautaire. Ces seuils relatifs à une exclusion et à la pauvreté sociale sont multiples et peuvent parfois passer inaperçus : la barrière linguistique (anglais, inuinnaqtun), l'accès à l'éducation et à l'information, l'impact durable du colonialisme, etc. (Canada Without Poverty, 2016).

La pauvreté et l'exclusion affectent la transmission et d'acquisitions des savoirs et savoir-faire traditionnels créant ainsi un paradoxe, c'est-à-dire que la transmission des savoirs est sujette à des restrictions économiques et sociales. Notons au passage les lacunes ou l'absence des savoirs et savoir-faire traditionnels ou non : dressage et éducation du chiot (chien de traîneau, de bât et/ou de chasse-pêche, etc.), alimentation et soins variés (vaccination, hygiène, stérilisation, etc.). Ces facteurs influencent les conditions de transmission des savoirs, un contexte d'apprentissage déjà fragilisé par les traumatismes intergénérationnels liés à l'héritage des pensionnats et autres violences coloniales. Rappelons que le système des écoles résidentielles a érodé ou détruit la structure, la cohésion et le système de transfert de savoirs par la perte de l'identité culturelle, la diminution et la dévalorisation des champs de compétences familiales ou autres, et les problèmes de perception du soi (Truth and Reconciliation Commission, 2015a, 2015b). Dans ces circonstances, on peut constater l'importance des ateliers de transfert de connaissances et l'application de la justice réparatrice via des cercles de guérison. À cet égard, un participant inuk (A113, Entrevue, 2019) a mentionné que cela lui a pris des années, suite à la perte de ses chiens de traîneaux et d'autres repères sociaux, pour être apte psychologiquement à s'occuper à nouveau de lui-même, de sa famille et de ses chiens. L'accent mis sur la guérison de ses propres traumatismes lui a permis de renouer avec son réseau social et différents éléments de sa culture. Il reste toutefois sujet à une précarité communicationnelle puisqu'il n'a ni ligne téléphonique résidentielle ou téléphone cellulaire ou encore d'accès à Internet en

dehors du réseau public de la bibliothèque de la Kitikmeot Heritage Society¹¹⁷, soit la May Hakongak Community Library & Cultural Centre.

Dans le cas présent, l'exclusion sociale implique la fracture numérique, c'est-à-dire les inégalités d'accès et d'utilisation des technologies de l'information et de communication (Internet, ordinateur, téléphone cellulaire ou une ligne fixe, télévision, etc.). Or, ces inégalités créent un impact considérable sur la mobilité et la communication effectuée sur les réseaux sociaux numériques. Soulignons qu'environ « [...] 300 households or nearly 2 out of 3 in Cambridge Bay had access to the Internet from within their dwelling » (Nunavut Bureau of Statistics, 2011, p. 4) et que 87 % des résidents ont accès à un téléphone ; généralement une ligne fixe (Nunavut Bureau of Statistics, 2011, p. 4). Comme nous l'avons mentionné antérieurement, la fracture numérique affecte la structure et la cohésion du réseau relationnel, d'une part, en diminuant ou rompant l'accès à des contacts personnels et des services divers (compagnies de taxi, *By-law Officer*¹¹⁸, etc.). D'autre part, cela contribue à restreindre également l'accès à des groupes d'intérêt sur Facebook (Northern Canine Rescue, Cambridge Bay News ou Cambridge Bay Sell / Swap). Enfin, la fracture numérique peut circonscrire le cercle social. En conséquence, cela a un impact notoire sur a) la communication entre résidents (famille, amis, voisins, collègues de travail, etc.) ; b) l'entraide et la demande d'aide, que ce soit pour aller chercher de la nourriture (traditionnelle ou commerciale) pour le chien, se rendre aux locaux de la Northern Canine Rescue, communiquer avec le *By-law Officer*, consulter les groupes Facebook si l'animal est déclaré perdu, etc. ; c) l'accès à de l'information et des services tels que la clinique vétérinaire estivale, les soins et produits canins offerts par la Northern

¹¹⁷ À Iqaluktuuttiaq, il s'agit du seul point d'accès à Internet gratuit et l'organisme « [...] hits its 30 GB per month data-transfer limit almost every month » (Dunn 2015, p. 9). D'ailleurs, il n'est pas rare que l'organisme doive acheter une recharge de 30 Go pour répondre aux usagers de la bibliothèque ; une somme qui vient s'ajouter au solde mensuel d'environ 370 \$ (Dunn, 2015).

¹¹⁸ Il s'agit d'un employé de la ville responsable de l'application des règlements, règles, lois, codes ou règlements adoptés par les gouvernements fédéral, territorial et local.

Canine Rescue, et l'infrastructure servant de fourrière animale extérieure (gestion, capture et mise en laisse des chiens errants).

En dernière analyse, les propriétaires de chien (Inuit ou non) qui possèdent un réseau relationnel marginal — ou dans l'impossibilité de supporter ces derniers — lorsqu'ils doivent quitter la communauté pour une période quelconque pour raisons médicales, voyage d'affaires ou pour loisirs, se retrouvent en situation de pauvreté sociale. Confrontés à cette exclusion et l'absence de gardien d'animaux (à domicile ou non) peut, d'une part, engendrer le rejet de certaines opportunités de déplacement en dehors d'Iqaluktuuttiaq et, d'autre part, être un obstacle supplémentaire à la propriété et la possession d'un chien. Enfin, cet engagement peut créer un véritable *momentum* dans l'épanouissement de la relation humain-chien.

3.2 Aires réservées aux chiens et dynamiques sociales

3.2.1 Organisation du territoire et des espaces anthropisés

Les liens entre les modes d'occupation du territoire et la relation avec les chiens sont influencés par l'étalement urbain, la distribution spatiale de la population et des activités civiles, de même que les différents types d'habitation (*p. ex.*, maison individuelle, jumelée ou en rangée et les immeubles d'appartements ; quadruplex, quintuplex, huitplex, *tenplex* et douzeplex). Dans le contexte d'Iqaluktuuttiaq en particulier, le parc immobilier et la réglementation municipale sur le contrôle canin (c.f. chapitre IV) sont au cœur des dynamiques régissant les aires réservées aux chiens. Des conditions juridiques, matérielles et spatiales propres à la communauté délimitent les frontières sociales et techniques attribuées aux chiens de type « extérieur ». Par exemple, il y a des droits de location et d'encadrement différenciés entre un chien *d'extérieur* et des chiens de traîneau. Effectivement, si l'on se réfère au *Animal Control By-law*, les chiens ont différents privilèges s'ils sont un *dog*, *dogteam* ou encore un *working dog* :

3. ***Prevention of Cruelty to Animals***

3.3 *No person shall tether an animal by a chain or other material which is less than two (2) meters in length.*

3.4 *No person shall confine a puppy in pen less than two (2) meters on either side and one and a half (1.5) meters in height; or confine an adult dog in a pen less than three (3) meters on either side or two (2) meters in height, or with an enclosed ceiling not, less than twice height of the dog.*

4. ***Health and Welfare of Humans***

[...]

4.3 *No person shall walk a dog within the Hamlet unless the dog is controlled by a leash.*

[...]

6. ***General Provisions***

6.1 *No person shall tether, or allow being tethered more than two (2) adults dogs on premises at any given time without written approval of the [Senior Administrative Officer for the Hamlet] or designating.*

6.2 *No person shall tether a dog on land other than the premises of the owner, without expressed approval of the owner or tenant of that property.*

[...]

7. ***Enforcement***

7.1 *No person shall allow a dog to run at large within the Hamlet.*

7.2 *No person shall remove a dog from its tether or from its enclosure so that the dog may run at large.*

[...]

8. ***Working Dogs***

8.1 *No person shall keep or harbor dog teams outside a residence unless authorized to do so by resolution of Council.*

8.2 *Subject to Section 8.1, dog teams shall be kept in a permanent dog team¹¹⁹ area as set out in Schedule 4 and no person shall place dogs in this area without application to and expressed permission from an Officer.*

8.3 *All dogs in a dog team shall be tethered to a chain or stinger and the length of their leashes shall be sufficient to all proper mobility.*

[...]

8.5 *An Officer shall maintain a register of dog teams, including name and address of owners, number of dogs, and location of the team. (2015, p. 2-6)*

En somme, dans le cas de logements loués, seulement 1 à 2 chiens sont autorisés à être sur la même propriété louée, et ce, sous conditions. Premièrement, leur présence doit être approuvée par le propriétaire du logement. En second lieu, les chiens doivent être attachés en tout temps à une laisse d'au moins 2 mètres. Enfin, le propriétaire de chiens

¹¹⁹ Selon l'*Animal Control By-Law* de Cambridge Bay, il est question de « [...] any group of three or more adult dogs used primarily for recreation or for subsistence living » (1995, p. 2).

ne peut pas posséder une meute sans qu'elle corresponde aux critères d'un *dogteam*. Cela pourrait expliquer, entre autres, pourquoi certains résidents ont mis la niche de leurs chiens sur la rive du golfe du Couronnement ou *Tahiuyak* (zone près de l'eau) et près du détroit de Dease afin de contourner le règlement¹²⁰ no. 6.1 (cf. figure 3.4).



Figure 3.4
Cartographie des *outdoor dogs* — Cambridge Bay, NU
 Source : Roxanne Blanchard-Gagné ©, 2021

¹²⁰ Les techniques de contournement des règlements seraient intéressantes à explorer dans le cadre d'une autre recherche. Aussi important soit-il, le *Nunavut Land Claims Agreement Act* (1993) pourrait servir comme point de départ de l'analyse.



Figure 3.5
Chien et sa niche — Cambridge Bay, NU
 Source : Roxanne Blanchard-Gagné ©, 2019

Comme le rappelle l'un des participants :

If you have a designated location outside the town, it could be something that you look forward to down the road. A place to keep all the gear, a place for the owner... to kinda hang out and watch over them [sled dogs] ... if they [owners] have a place to stay that's close to the team there.... That could be a thing definitively.

[...] It doesn't have to be too far from the town [just enough for the by-law]. Yeah, you don't want it to be... too big of a headache to get off there too... like if it's too far it's become a little bit of a journey there and back. (A114, Entrevue, 2019)

L'habitat du chien *d'extérieur* est donc présenté ici de manière similaire à celui faisant partie d'un *dogteam*.

Les attelages de chiens de traîneau doivent être gardés à 500m et plus d'une résidence (Cambridge Bay Zoning By-Law, 2019 [2016]), par défaut il est donc question de *nuna*, le territoire en dehors de la communauté. À cet égard, le *Cambridge Bay Community Plan* stipule que les usages permis « [...] in the Nuna designation are primarily cultural, recreational and tourism uses including recreational cabins, temporary camping structures, small-scale public buildings or structures for community uses, interpretive facilities for heritage sites, and dog teams » (2019, p. 21). Soulignons d'ailleurs que les *cabins* « [...] ne peuvent être utilisés comme habitation permanente, à l'année, et leur

présence doit avoir été autorisée par le propriétaire foncier (la municipalité, [le ou] la commissaire [du Nunavut], ou la Kitikmeot Inuit Association) » [notre traduction] (Cambridge Bay Zoning By-Law, 2019 [2016], p. 43). En conséquence, il est, en principe, prohibé ou impossible de vivre à l'année sur le territoire avec ses chiens.

Certaines zones urbaines de la communauté offrent peu d'espace destiné à l'avant et l'arrière-cour. Dès lors, peu de place est réservée aux chiens, privilégiant ainsi les routes et aires de stationnement pour les véhicules. Il n'est donc pas aisé d'avoir des espaces restreints destinés aux chiens d'extérieur et leur permettant de jouir d'une certaine liberté. Bien que les structures permanentes — telles que des clôtures — sont interdites dans la zone résidentielle (*Cambridge Bay Zoning By-Law*, 2019 [2016]), quelques rares propriétaires canins ont érigé un enclos éphémère d'environ 6 pi de haut adjacent à leur bien-fonds respectif. Cet espace ajouté à leur maison individuelle fait donc l'objet d'un parc à chien personnalisé aux besoins de leur animal. Il s'agit d'une alternative intéressante considérant que les chiens ne sont pas autorisés à se déplacer librement dans la communauté.

Soulignons que plusieurs participants ont soulevé le point que le fait qu'un chien toujours attaché peut nuire à son dressage et causer des dommages psychologiques, voire des comportements déficitaires (phobies ontogéniques¹²¹, anxiété de privation, perturbation de la communication intraspécifique, etc.). Essentiellement, dans les étapes d'apprentissage du chiot, ce dernier doit se familiariser avec son environnement et être sociabilisé. L'acquisition de ces conduites sociales s'étale alors de l'âge de trois semaines à quatre mois (Vieira, 1999). Il s'agit d'une période :

[...] dite sensible ou critique au cours de laquelle le chiot acquiert l'ensemble des paramètres comportementaux de son développement. En particulier, il acquiert la capacité à réguler ses réponses motrices face à des stimuli variés de son

¹²¹ D'un point de vue cognitif, il est question d'une peur excessive et de réactions disproportionnées en présence d'un stimulus associé à un objet ou une situation particulière, et *a priori* non dangereux, qui résulte des conditions de développement de l'animal.

environnement par la mise en jeu de plusieurs systèmes sensoriels. Face à la rencontre de ces diverses stimulations auditives, olfactives et visuelles, il construit une base de données mise en mémoire, qui lui permettra d'établir un seuil de tolérance devant ces mêmes stimulations rencontrées par la suite au cours de sa vie. C'est le seuil d'homéostasie sensorielle. Le chiot bâtit un répertoire comportemental qui doit être le plus varié possible, afin de gérer le plus de situations possible. (Vieira, 1999, p. 354)

En d'autres termes, plus le chien est sociabilisé adéquatement et moins il a de chance de développer des troubles du développement (syndrome hypersensibilité-hyperactivité, syndrome de privation sensorielle, anxiété de séparation, etc.). L'ensemble des paramètres du développement comportemental du chiot se développent via l'attachement primaire avec la mère et peut être complété par d'autres chiens adultes. Cela permet à l'animal de s'identifier à sa propre espèce, de découvrir son milieu sans crainte et de faire l'apprentissage de la vie sociale (Vieira, 1999). Une chienne va éduquer ses petits par des procédures d'acquisition qui trouvent leur source dans l'apprentissage vicariant (imitation par observation), la facilitation sociale (influence d'autrui sur la performance psychomoteur) et l'anticipation cognitive (intégration d'un raisonnement à la suite des résultats de situations similaires). Autrement dit, la *Social Learning Theory* d'Albert Bandura dans lequel l'apprenant, le chiot dans le cas présent, imite les comportements qui font l'objet de récompenses et non de réprobation de son entourage. Des procédés qui doivent avoir lieu tant à l'intérieur¹²² qu'à l'extérieur, et qui sont entravés lorsque les chiens sont attachés de manière permanente dans la communauté. Ce sont des éléments soutenus, entre autres, par la docteure vétérinaire Isabelle I. Vieira (1999), ainsi que par l'éthologie canine véhiculée dans les recherches de Geneviève G. Montcombroux (1997). Selon Ian Kenneth MacRury :

[...] In a traditional lifestyle, Inuit people lived in isolated hunting camps where dogs were never tied or restrained. The boss dog held his position by his fighting ability, bred the females and kept the other dogs in subjugation. When he could no longer control the others, he would likely be killed in a fight, and another would reign. Being loose the dogs were able to work out differences in minor fights, with

¹²² À l'époque, il s'agissait de l'*iglu* et de nos jours il est question des maisons (et *cabines*) permanentes.

younger dogs learning their place. Those who did not learn their place were killed in fights or were driven away to starve.

Today, the conditions are different. [...] “To a large extent, we have changed the situation by chaining or penning our dogs and feeding them individually. This has ensured the survival of young dogs but has also removed the opportunities for interaction. Now we have a situation where minor disputes and aggression are stored up to explode in a major fight when the opportunity presents itself. This is especially true when a group of young males are raised at the same time and not given sufficient opportunity to interact with older dogs”. (MacRury, 1991, cité dans Montcombroux, 1997, p. 44)

Dans ces conditions, les chiens sujets à des *fear-aggression* et *predatory-aggression* renvoient à un manque de socialisation et sont nourris, entre autres, par des frontières techniques délimitant le périmètre alloué au chien enchaîné, elles-mêmes influencées par l'étalement urbain et l'*Animal Control By-law*. Par conséquent, les aires réservées aux chiens ont des répercussions sur leur socialisation, leur bien-être et, évidemment, le compagnonnage canin.

3.2.2 Harmonisation et partage du territoire

L'expérience du partage du territoire dédié à la communauté d'Iqaluktuuttiaq s'effectue de manière contrôlée et peu de cas de morsures ou de transmission de zoonoses sont recensés, particulièrement depuis les six dernières années, en raison des efforts déployés par la Northern Canine Rescue et du *By-law Officer* (cf. chapitre IV). L'espace de rencontres entre les résidents et les chiens est répertorié dans la sphère privée (maison et *cabins*) et autour des niches à chiens, ou du moins l'endroit où ces animaux sont enchaînés à l'extérieur. À cet égard, il est assez rare que les chiens se déplacent en liberté dans la communauté ou qu'ils y soient promenés en laisse par leur propriétaire, inuk issu de la jeune génération ou non-inuk. Il est plus fréquent que les propriétaires transportent leur animal aux extrémités de la ville ou sur le territoire — par motoneige, véhicule tout-terrain (VTT) ou camion — pour lui permettre de profiter d'exercices physiques quelconques (course, chasse, etc.), en pleine liberté de ses mouvements. Or, se soustraire provisoirement au milieu anthropisé

qu'est Iqaluktuuttiaq peut entraîner de graves conséquences pour le chien puisque certaines zones sont plus à risques que d'autres en raison de la faune locale (loup, *amaruq* ; ours polaire, *nanuq* ; carcajou, *qavvik* / *qalvik* ; renard arctique, *tiriganniaq* ; renard roux, *kajuqtuq*). La majorité des participants à ma recherche reconnaissent que les zones à risques soient la décharge municipale et près de l'usine d'épuration d'eau (cf. figure 3.5), tous approuvent que la menace est plus grande à *nuna* ; idéalement, il faut s'équiper d'une arme de chasse lorsque l'on s'aventure au-delà des *cabins* sur le territoire.



Figure 3.6

Cartographie des zones à risques — Cambridge Bay, NU

Source : Roxanne Blanchard-Gagné ©, 2021

Nuna, la zone urbaine et la limite de la communauté sont des espaces de socialisation, de liberté limitée et de menace potentielle pour les chiens tant de type *intérieur* qu'*extérieur*. Ces lieux essentiels peuvent être inaccessibles pour certains propriétaires canins ne possédant aucun véhicule motorisé ou n'ayant pas un réseau social leur permettant de déplacer leur animal sur le territoire. Dans cette perspective, la construction d'un parc à chiens serait intéressante quoique problématique ; non parce que ce changement provoquerait une acculturation, mais puisque cela transgresserait la

Cambridge Bay Zoning By-Law (2019 [2016]). En revanche, le Hamlet pourrait amender le règlement :

FENCES

5.4 No fences are permitted in a residential area, except when required for a Day Care Centre, Park, or similar use. Fences may be permitted as part of industrial, airport, core area and community use developments but will be subject to terms and conditions set out by Council. (*Cambridge Bay Zoning By-Law*, 2019 [2016], p. 22)

À la suite de ce changement, la municipalité pourrait créer et administrer un parc canin, permettant ainsi aux résidents — issus de toutes classes sociales et économiques — de laisser courir leurs chiens librement dans une zone contrôlée et à faibles risques.

Conclusion

L'être humain sait imposer spatialement et juridiquement des frontières sociales et techniques à ses pairs, mais également aux chiens. Un contrôle qui reflète le désir d'établir un environnement sécuritaire, empêcher la surpopulation canine, réduire le nombre d'animaux errants et les risques de transmissions de maladies interspécifiques ou zoonoses. Les activités humaines et les réglementations municipales, bien que nécessaires, sont parfois nuisibles au développement cognitif, affectif et comportemental du chien lorsque le propriétaire n'a pas les connaissances ou les ressources nécessaires pour favoriser l'épanouissement de l'animal.

L'espace social découlant de la sphère privée et publique (zones urbaine, commerciale et industriel de la communauté) engendre une discordance dans la relation humain-chien. Bien qu'il ne soit pas impossible d'établir un compagnonnage canin sain et durable, plusieurs raisons préjudicielles ou monétaires tendent à restreindre l'accès à la propriété, la possession ou la garde d'animaux familiers à certaines classes sociales et économiques. Par conséquent, selon nos conclusions précédentes, les propriétaires fonciers — maîtrisant mieux leur environnement — sont soumis implicitement au

paradoxe préjudiciel au compagnonnage canin comparativement aux locataires de logement.

Une solution possible serait la mise en œuvre d'une pension — à but non lucratif — pour chien en milieu familial ce qui favoriserait la socialisation de l'animal, accommoderait les propriétaires devant voyager, et les locataires et individus en transition nécessitant une solution à court terme. Ce soutien pourrait être éventuellement ajouté aux services offerts par la Northern Canine Rescue.

CHAPITRE IV

ADMINISTRATIONS, CONTRÔLE CANIN ET SERVICES ANIMALIERS

Dans le présent chapitre, il est question de l'analyse des enjeux de santé-sécurité animale et humaine (zoonoses, morsures, etc.). Sur le plan des modes de gouvernance, nous y analysons les engagements sociaux et juridiques selon deux angles. Il s'agira d'examiner, dans la section 4.1, la réglementation territoriale et locale liée à la gestion des risques canins, son application ainsi que les biais inconscients induits dans les relations humain-chien, révélés par les actions concrètes des personnes en instance de pouvoir. En rupture avec les intersubjectivités inuit, ces actions illustrent, d'une part, le glissement sémantique de la gestion des canidés et, d'autre part, les limites et les mesures des lois appliquées par la GRC et le *By-law Officer*. Dans la section 4.2, nous discutons des ressources qui lui sont dévolues (chenil, soins vétérinaires, etc.) et des services animaliers alternatifs qui se sont développés. Pour chacun de ces points, nous traiterons de sa réception, dans la réalité pratique de la gestion canine, sous forme de réflexion dans les volets a) adaptations culturelles et b) pistes de solutions.

4.1 Politiques urbaines, hétéronomie et biais inconscients

Les politiques urbaines mises en place à Iqaluktuuttiaq correspondent à un modèle de développement pensé et appliqué par des instances coloniales. Selon Sheppard et White (2017) les communautés nordiques inuit ont d'ailleurs été construites autour de l'idée de recréer dans le Nord le modèle des banlieues du Sud (p. 36-37). Cette application directe, dans le champ urbain, de la politique de développement est entremêlée de biais

cognitifs — souvent inconscients. Par cela, j’entends une logique qui ne cadre pas la réalité locale des Iqaluktuuttiarmiut et de leurs *qinmit*. Ces motivations et processus émotionnels, empreints notamment d’anthropomorphisme, peuvent compromettre le bien-être tant des Inuinnait que celui des chiens, ainsi que les échanges et relations interculturels et internationales.

4.1.1 Contrôle policier, motivations et processus émotionnels

Les chiens sont des acteurs clefs dans l’aspect judiciaire des relations entre Inuit et constables, de manière positive et négative (GRC, 2006; Lévesque, 2008, 2010, 2011, 2018; Tester, 2010a, 2010b; McHugh, 2013; QTC, 2013; Baril, 2019). Les agents de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) ont marqué le paysage politique et juridique nordique en patrouillant dans les diverses communautés et le long du réseau de stations radars de la DEW Line. La protection des civils canadiens, y compris celle des Inuit est sous la responsabilité de la GRC. Le secteur de la responsabilité de la GRC s’étend également à l’application des lois, actes et règlements émis par les municipalités nordiques, ainsi que par les gouvernements territorial et fédéral. Ainsi, l’application du droit pénal et du droit civil dans le nord relève des constables de la GRC (Coates, 1985; Bonesteel, 2006; Baril, 2019).

Parmi ses obligations, la GRC devait historiquement faire respecter les mesures de santé et sécurité publique votées par les Territoires du Nord-Ouest, telle que la *Ordinance Respecting Dogs* (1929), une loi codifiant l’administration des chiens et les risques qui y sont reliés (Tester, 2010b; Lévesque, 2008, 2011; QTC, 2013). L’ordonnance fut modifiée en 1950 (Lévesque, 2011; QTC, 2013) puis en 1988 (Dog Act 1988) et enfin, fut intégrée dans le *Nunavut Act* (1993) sous la notice du *Consolidation of Dog Act* (2011 [1998]). Ainsi, au même titre que les Inuit, les chiens — dans le cas présent, les chiens de traîneau — sont devenus la responsabilité de l’administration de l’Arctique canadien assumée, entre autres, par la GRC. =

Au cours de la première moitié du XX^e siècle, cette logique hétéronomique appliquée sur les Inuit et leurs chiens va modeler leurs relations, jusqu'alors symbiotiques, aux droits et aux normes de la vie sédentaire canadienne (Lévesque, 2008, 2015, 2019; QTC, 2013; McHugh, 2013). Dans les cultures inuit traditionnelles, la relation humain-chien s'affirme à travers la cosmologie (cf. section 1.1.1), dans un contexte *sui generis* d'interdépendance (Thalbitzer, 1930; Laugrand et Oosten, 2002, 2014) et, à l'occasion, par le système de parenté *tuqhurauihit ilaruhiigut* de type éponyme (cf. chapitre II). L'intégration du chien dans le tissu social¹²³ s'effectuait donc en regard de ses caractéristiques et fonctions au sein du groupe. Cette relation permettait essentiellement aux Inuit de se déplacer, et aux deux compagnons de se nourrir adéquatement grâce à l'aide du chien dans les activités quotidiennes de l'Inuk (Lévesque, 2008, 2015, 2019; Saladin D'Anglure, 2015). Ainsi, ni animal de compagnie, ni animal de travail (Tester, 2010a, 2010b; Lévesque, 2019), le chien était plutôt un partenaire de vie, et transcendait parfois le niveau purement organique de son être en étant intégré au système de parenté.

La chronologie de l'application des lois sur le contrôle animalier dans l'Inuit Nunangat s'est déployée selon des rapports humain-chien propre au droit canadien et agit comme un effet médiateur des transformations des relations Inuk-*qinmiq*. Au même titre que l'évangélisation, la sédentarisation¹²⁴, entre autres facteurs (diminution du trafic en traîneaux à chien, apparition de la motoneige, etc.), avec l'influence du système de justice canadien qu'elle implique, a contribué à effriter les relations Inuk-

¹²³ L'ensemble des liens sociaux que les individus et les groupes entretiennent les uns avec les autres (Paugam, 2008).

¹²⁴ À cet égard, les impacts de la sédentarisation se caractérisent par le rapetissement du territoire où évoluent les populations ; la transformation du mode de subsistance (économie de subsistance vers une économie mixte et sociale) ; la nouvelle proximité avec l'Autre qui redéfinit et remet en question des éléments culturellement enracinés ; la reformulation des rapports sociopolitiques et économiques avec les divers groupes de familles inuit ; le métissage culturel et biologique des milieux de vie ; l'expérimentation de l'urbanisation dans l'*habitus* (Condon, 1996; Bonesteel, 2006; Truth and Reconciliation Commission, 2015b; Bockstoce, 2018).

qinmiq issu du *tuqhurauhit ilaruhiriigut* et à redéfinir leur rapport (Laugrand et Oosten, 2002; Tester, 2010b; QTC, 2013; Lévesque, 2008, 2015, 2019).

En omettant et/ou ignorant le droit coutumier inuk et les rôles sociaux du chien dans les cultures inuit, le chien dans l'*Inuit Nunangaat* apparaît désormais en tant que « bien¹²⁵ » devant être attaché (Ordinance Respecting Dogs, 1929; Lévesque, 2011), en vertu de la législation canadienne, une contradiction directe avec le rapport symbiotique traditionnel et le *tuqhurauhit ilaruhiriigut*.

La *Ordinance Respecting Dogs* (1929) et ses versions amendées (cf. annexe seB) ont donné à la GRC et aux *By-law Officer*, le droit d'attraper un chien « errant » et de l'abattre s'il n'est pas réclamé par son propriétaire dans un certain délai, ou encore s'il ne peut l'attraper (Ordinance Respecting Dogs, 1929; Dog Act, 1988; Consolidation of Dog Act, 2011 [1998]; Lévesque, 2011). Bien qu'un code déontologique existe pour ces agents, une réflexion fondamentale des limites éthiques dans lesquelles ils peuvent légitimement agir est nécessaire. Cela permettrait de dresser un portrait clair des actions qui ont contribué à étioler les liens entre les chiens et les Inuit, d'une part, et à harmoniser ces pratiques avec les relations Inuit-Allochtones pour le futur afin de restreindre à leur minimum les impacts néfastes de l'ingérence gouvernementale de l'Autre. Il ne s'agit pas de diminuer ou d'altérer les responsabilités des constables ou *By-law Officer*, mais de miser sur l'importance de faire la description des permutations qui continuent d'exercer une certaine violence envers les relations Inuit-chiens à Iqaluktuuttiaq¹²⁶. Nous notons au passage l'absence d'introspection de la part des

¹²⁵ En vertu de la *Common Law*, les chiens au Canada (le Québec faisant exception avec le droit civil du Québec) peuvent appartenir à des particuliers en tant que biens personnels. À cet égard, David S. Favre précise que la *Common Law* « view is that animals have no individualism, and the only recognized value of personal property is that of economic value » (Favre, 2019, p. 74).

¹²⁶ Les lois sur le contrôle animalier et l'élimination des chiens ont été appliquées dans tout l'Inuit Nunangaat, mais à la discrétion des constables. L'histoire orale et les rapports de la GRC ont rapporté une rupture géographique (Ouest vs. Est, régionale et différenciée au sein des communautés mêmes) dans le stoïcisme et la rigueur professionnelle des agents de contrôle animalier. Cela a résulté en des traumatismes et un état des relations Inuit-chien diversifié. Si les traumatismes dans l'ouest de l'Inuit

Allochtones (Tester, 2010a, 2010b; Lévesque, 2011; QTC, 2013), des interventions menées selon une logique matérielle et de biopouvoir, sans importance accordée au niveau des principes spirituels (Laugrand et Oosten, 2002; Lévesque, 2015; Saladin d'Anglure, 2015), ainsi qu'un rapport humain / non-humain reconduit selon des mesures culturelles eurocanadiennes surimposées sur les relations Inuit-chiens de manière involontaire ou inconsciente (Lévesque, 2011).

Modelé par la colonisation canadienne, le nouveau mode de vie des Inuit a bouleversé la relation *inuk-qinmiq*, et a marqué d'un point de vue réel et symbolique le sort des chiens de traîneau (Tester, 2010a, 2010b; Lévesque, 2010, 2011, 2019). À cet égard, un angle à ne pas négliger est l'insertion du chien dans la communauté et l'avènement de la surpopulation canine dont découlent plusieurs enjeux de santé et de sécurité, autant animales qu'humaines. Ces préoccupations sont à la base de la ratification des lois sur le contrôle animalier en Arctique canadien, et de faux pas culturels qui y sont rattachés. Ainsi, désirant sécuriser et contrôler les risques canins dans les communautés du Territoire du Nord-Ouest, dans le cas présent jusqu'à l'adoption du *Nunavut Act* (1993), l'ordonnance a eu pour effet collatéral, selon Lévesque (2011, p. 77), d'insécuriser les Inuit sur plusieurs niveaux. L'élimination des chiens errants ou représentant un danger (réel ou potentiel) par les autorités administratives a créé des précédents négatifs et des préjudices à l'encontre des populations inuit de l'Arctique canadien. À cet égard, Lévesque mentionne trois éléments reliés à l'élimination de chiens d'attelage¹²⁷. Tout d'abord, cela a empêché certains Inuit de voyager et de

Nunangaat ont été peu abordés, la région de Qikiqtaaluk (Baffin), particulièrement d'Iqaluit, ont été traités par plusieurs : la GRC et son RCMP Sled Dog Report (2006), The Qikiqtani Truth Commission (2013), Francis Lévesque (2008, 2011), Frank James Tester (2010b) et Susan McHugh (2013), pour en nommer quelques-uns.

Cette comparaison ne fait pas partie de ma recherche. Toutefois, je projette de m'intéresser à ces disparités et similitudes dans l'axe est-ouest dans de futurs travaux.

¹²⁷ À propos de l'absence d'introspection de la part des autorités eurocanadiennes, Lévesque (2011) précise :

No-one ever denied the economical importance of dogs for Inuit. As early as the 1950s and 1960s, the administration of the Northwest Territories was fully aware that dogs played an important economical role. This explains why dog owners were encouraged to tie up their dogs, why pups were flown from one settlement to another and given to those who had none remaining, why

chasser réduisant ainsi leur productivité et leur accès à de la nourriture (traditionnelle ou autre), ce qui les condamna à une insécurité économique et alimentaire avant l'introduction des motoneiges (2011, p. 77-78, p. 88-89). Ensuite, la négligence déployée par certains constables ou *By-law Officer* dans l'application du contrôle canin (2011, p. 77-78). Finalement, cela a perturbé les communautés inuit (2011, p. 77-78), *de facto* le rapport humain / non-humain et le *tuqhura hit ilaruhiriigut*¹²⁸ (2011, p. 91-92), et conduit à un sentiment d'insécurité collectif (2011, p. 77).

L'élimination de certains membres canins des communautés et les nombreux traumatismes associés (perte d'autonomie et maintien en communauté, insécurité, doléances, deuil d'un membre du *tuqhura hit ilaruhiriigut* (cf. chapitre I), etc.) ont alors provoqué progressivement le changement des fonctions sociales du chien pour les Inuit (Laugrand et Oosten, 2002; Lévesque, 2007, 2008, 2010, 2011, 2015, 2018, 2019; Tester, 2010a, 2010b; QTC, 2013). Si certaines fonctions sociales ont été délayées, un lien profond a été maintenu, entre autres, avec l'intégration du compagnonnage canin (chien de sécurité ou de compagnie).

Afin de mieux comprendre les solutions culturellement inadaptées (mise en laisse, abattage de chiens, etc.) aux problèmes soulevés uniquement par des non-Inuit (Lévesque, 2008, 2011, 2018), je m'attarderai aux motifs sanitaires et de sécurité soulevés par l'administration des Territoires du Nord-Ouest. Tout d'abord, il y a eu les problèmes de salubrité reliés à la pollution de l'environnement de la zone urbaine (*p. ex.*, l'accumulation importante de détrit, le marquage urinaire et les excréments). Ensuite, l'absence de contrôle animalier de la population canine va entraîner des problèmes d'errance de chiens isolés ou en meute, suscitant alors une forme de

inoculation campaigns were organized against canine epidemics and why hundreds of bags of dog food were sent to various Arctic settlements. (p. 90)

¹²⁸ Plusieurs citoyens d'Iqaluktuuttiaq, participants ou non à ma recherche, ont fait le lien entre l'inclusion fréquente du *qinmiq* au sein du système de parenté d'autrefois et l'intégration à la famille correspondant désormais au sens où les Occidentaux l'entendent.

négligence pouvant représenter un danger pour les humains ainsi que leurs *qinmiarjuk* (chiot) et *qinmiq*. Finalement, la propagation de zoonoses (rage et autres maladies infectieuses (Lotte, 2013)) et le risque accru de pathologies canines (maladie de Carré et parasitaire (Lotte, 2013)) ou de morsure sont liés à la surpopulation canine (Lévesque, 2008, 2011).

Pour répondre à ces enjeux, plusieurs mesures de gestion des canidés ont été instaurées avec un succès limité (Lévesque, 2015) — les menaces pour la santé humaine liées à la présence de chiens étant toujours élevées (problème de surpopulation canine, etc.). Cela peut s'expliquer par la méfiance envers les instances responsables d'émettre et de faire appliquer ces mesures générées par : a) la réification du chien par les non-Inuit et l'instrumentalisation de son corps, b) l'interventionnisme de l'État / Allochtones sur la gestion relationnelle Inuit-chiens, c) le contexte sociohistorique et culturel de l'abattage des chiens par les instances officielles allochtones et d) le manque de ressources vétérinaires (cf. section 4.3). Donc, malgré les mesures de sensibilisation, les outils didactiques et les réglementations mises en œuvre par les différents intervenants, les lacunes qui en découlent, alimentent certaines tensions socioculturelles entre Inuit et non-Inuit.

Depuis près d'un siècle et jusqu'à tout récemment, la prophylaxie privilégiée par les bureaucrates et les constables à Iqaluktuuttiaq a été d'appliquer une gestion de la population canine via l'outil qu'est l'*Ordinance Respecting Dogs* (ORD) (1929), et ses dérivés nominaux. Bien que l'objectif initial fût de protéger les populations locales en supprimant une menace potentielle de propagation ou d'aggravation de maladies représentée par les chiens malades, dangereux et/ou en liberté (Lévesque, 2011), ces modes de prévention ont induit la discrimination des Inuit et de leurs pratiques. D'ailleurs, à ces biais inconscients s'ajoutent, *a priori*, l'incompréhension et/ou l'ignorance du rôle du chien dans les cultures inuit par les instances allochtones, sans compter la négligence avec laquelle certains chiens — faisant partie du système de parenté ou non — ont été tués par les constables et les *By-law Officer* (Lévesque, 2011;

QTC, 2013). Il est important de se remémorer le statut de membre du noyau familial inuit du *qinmit* (cf. section 1.1.1 et 2.1.1) ainsi que son statut ontologique (cf. section 1.1.1) pour mesurer pleinement la gravité de ces actions.

Ces biais inconscients, générés par le ORD — entre autres nouvelles politiques canadiennes dans l'Arctique — alimentèrent certaines tensions socioculturelles entre Inuit et non-Inuit. Les Inuit ont en effet été dépossédés de leur pouvoir de médiation des relations humains-chiens — et des risques canins qui en découlent — au bénéfice de la prise de contrôle par les instances allochtones issues du système colonial Euro-canadien (Saladin d'Anglure, 2015). L'application homogénéisante de leurs mesures d'arbitrage révèle un morcellement social et le statut d'exogroupe de la population Inuit. Pour ces raisons, les lois sur le contrôle animalier en Arctique canadien ont été élaborées en parfaite conformité avec d'une part, la logique coloniale (Saladin d'Anglure, 2015) et, d'autre part, la conception de l'État providence (Lévesque, 2011).

4.1.2 Législation, réglementation et référentiels géocentriques

La valeur pratique du *Dog Act* (1988), est d'abord d'être un outil qui favorise le contrôle canin. Plus encore, il regroupe différents pouvoirs d'agir personnels et collectifs sur les communautés inuit de l'Arctique canadien (Tester, 2010b; Lévesque, 2011; QTC, 2013; McHugh, 2013). Il est néanmoins primordial de relever le discours stratégique qui est sous-jacent à la législation du DA. En effet, c'est en prenant la mesure de son essentialisme qu'il devient envisageable d'en constater la portée, mais également d'en évaluer les limites en termes des ressources qui sont dévolues, le cas échéant, aux chiens et à leurs propriétaires. En termes démographiques la gestion canine est d'ores et déjà implicitement convenu à Iqaluktuuttiaq. Cette autogestion se veut bonifiée par la réglementation canine qui s'appuie sur les concepts d'utilité et de justice. C'est en ce sens que dans ce mémoire, il est convenu de l'expression de ces deux concepts selon la logique de Doublet (1949) qui l'explique comme suit :

[...] [s]i l'idée de justice a un caractère relatif entraînant de nombreuses modifications en législation, l'ensemble des mesures prises n'en témoigne pas moins du désir d'améliorer les conditions de vie en société et se rattache ainsi à un but toujours poursuivi par les législateurs. (p. 40)

Ce but avéré du contrôle des populations canines et des risques associés (zoonoses, morsures, etc.) ouvre la porte à des débordements dans l'application de la Loi et des tensions interculturelles et internationales. En outre, on peut se demander 1) quels sont les détails juridiques de ces dispositions législatives, 2) quels sont les devoirs et obligations dont doivent s'acquitter les agents de contrôle animalier dans leurs relations aux résidents et aux chiens d'Iqaluktuuttiaq et 3) dans quelles mesures cette législation tient-elle compte de la relationalité Inuk-*qinmiq* et ouvre-t-elle ainsi la voie à des débordements éthiques et déontologiques sur le plan de son application ?

Selon mes observations, l'intervention eurocanadienne s'articule sur deux axes : tout d'abord, le discours essentialiste comme lecture du rapport à l'Autre et, ensuite, l'obligation morale d'ingérence contemporaine. Cela passe à la fois par l'instrumentalisation du corps canin et par l'imposition d'un nouveau rapport humain-chien. Pour illustration : la rationalisation du corps canin selon des représentations sociétales euro-canadiennes (bien personnel, animal de compagnie — objet d'attachement) a, d'une part, métamorphosé les rôles du chien et de sa réalité corporelle (partenaire de survie, pilier d'un mode de vie migratoire saisonnier, et souvent membre du *tuqhurauihit ilaruhiriigut*) dans l'Arctique canadien et l'acuité de la *psychologie collective*¹²⁹ inuit (reformulation a) de la relationalité Inuk-*qinmiq* ; b) du rapport ressources-territoire et de la mobilité ; c) de la perspective d'indépendance judiciaire, sociale et économique). D'autre part, cette rationalisation a suscité un problème de nature éthique, selon l'honorable Jean-Jacques Croteau (2010), du fait du dénuement matériel et moral (et familial ?) des Inuit suite à l'abattage de leurs chiens. Le pouvoir

¹²⁹ L'individualité et le caractère social des états de conscience (ou faits psychiques) sont l'aboutissement des représentations collectives, la *psychologie collective* (Durkheim, 1895).

d'ingérence des agents du contrôle animalier sur le partenaire de vie des Inuit a eu pour effet de créer des inadéquations entre les modes de vie imposés aux Inuit, la gestion des risques canins (sans le consentement préalable, libre et éclairé des Inuit pouvant d'ailleurs, selon Croteau (2010), constituer un acte illicite si l'animal abattu ne représentait pas un danger sérieux et actuel), les besoins réels de leurs chiens et leur place au sein de l'organisation sociale.

La rationalisation du chien, subséquent de son encadrement législatif, contraint son corps au rang de bien personnel pouvant avoir une valeur économique. Cette possession implique des responsabilités envers l'animal et la loi : droits du chien et devoir de l'humain propriétaire. Parmi les obligations générales, on relève le devoir de traiter avec bienveillance et diligence l'animal. Plus précisément le propriétaire d'un chien :

a) veille à ce que le chien ait suffisamment de nourriture et d'eau ; b) veille à ce que le chien reçoive les soins nécessaires lorsqu'il est blessé ou malade ; c) fournit au chien une protection raisonnable contre la chaleur ou le froid excessif, compte tenu des caractéristiques physiques du chien ; d) fournit au chien un abri, une ventilation et un espace convenables. (*Dog Act*, 1988, p. 5)

Si le gardien ou le propriétaire du chien contrevient à ses obligations, un « agent peut détenir un chien abandonné qu'il soit ou non en détresse » (*Dog Act*, p. 8). L'article 9(1) sur la terminologie d'un « chien abandonné » stipule que ce terme peut renvoyer à trois cas de figure où le chien est soit :

a) [...] laissé pendant plus de 24 heures sans nourriture, eau et/ou] abri convenable ; b) [...] laissé pendant au moins cinq jours après la date prévue de récupération chez le vétérinaire ou chez la personne qui l'héberge ou en prend soin moyennant une contrepartie monétaire ou autre ; c) [...] trouvé dans un logement locatif dont le bail a pris fin. (*Dog Act*, p. 7-8)

Or, la terminologie d'un « chien abandonné » dans le cas où il est laissé pendant plus de 24 heures sans nourriture implique une rupture dans les conceptions inuit de l'autonomie de l'animal et une incompréhension de certains savoirs et savoir-faire inuit relié à l'alimentation du *qinmiq*. En effet, si certains participants de ma recherche ont

affirmé que leurs *outdoor dogs* ou chiens de traîneaux étaient nourris une fois par jour avec une diète traditionnelle (poisson, phoque, caribou, etc.), d'autres l'étaient aux deux jours. Or, ces savoirs en soins nutritionnels animaliers ont été, et peuvent toujours être méconnus de certains Inuit¹³⁰ et non-Inuit, même si l'on peut appliquer à ses épistémès une grille de lecture scientifique. Dès le début du 20^e siècle, cette logique a été analysée¹³¹ et reproduite avec succès par de nombreux chercheurs-explorateurs (Montcombroux, 1997, p. 29-63) dont Ian Kenneth MacRury (1991). À cet égard, il recommande la diète suivante : « [...] 1 ¼ kg (2¾ lbs) of seal meat a day (or 2 ½ kg (3 ½ lb) every second day) » (Montcombroux, 1997, p. 37). Il serait alors vraisemblable que certains chiens — de propriétaires appliquant ces savoirs — aient pu être saisis par inadvertance et être victimes de l'ignorance, voire l'insensibilité culturelle, des agents de contrôle animalier.

Il n'est pas question d'ignorer les cas de violence ou de négligence animale réelles, mais plutôt de (re)mettre en perspective les éléments ayant alimentés certaines tensions socioculturelles entre Inuit et non-Inuit, puisque, bien qu'il existe un code déontologique¹³² associé à l'*Ordinance Respecting Dogs* (1929) et ses refontes tant au niveau territorial que municipal, certaines conditions réglementaires continuent d'être laissées à la discrétion du constable ou du *By-law Officer* en raison de la subtilité du vocabulaire. Par exemple, cette variabilité s'exprime à travers le langage juridique

¹³⁰ Cette ignorance dans ce volet de l'éducation canine pourrait s'expliquer par une rupture dans le partage des acquis, dans la transmission intergénérationnelle, une conséquence directe de l'expérience des pensionnats (Truth and Reconciliation Commission, 2015b).

¹³¹ Ils ont procédé à la prise en charge et à l'évaluation de l'expérience nutritionnelle de leurs chiens de traîneaux.

¹³² Si le contexte historique de la Gendarmerie royale du Canada (GRC) et de son code déontologique sont bien documentés, il existe plusieurs zones d'ombres dans la littérature au sujet de la formation des *By-Law Officer* des Territoires du Nord-Ouest et du Nunavut.

Depuis quelques années, la Nunavut Municipal Training Organization (MTO) offre des cours destinés aux *Peace Officer* ou *Municipal Enforcement Officer / By-Law Officer*, incluant *Operations* qui aborde les sujets suivants : 1) *Firearms / Shotgun Training*, 2) *Safe and Effective Animal Control*, 3) *Dispute and Conflict Resolution*, 4) *Safest Traffic Stop Procedures*, 5) *Bylaw Officer Safety*, 6) *Bylaw Officer Legal Rights and Responsibilities* (2020).

utilisé dans l'article 7.7 de l'*Animal Control Bylaw* d'Iqaluktuuttiaq, lorsqu'un chien est « [...] unlicensed, and carries no tag, or is otherwise not identifiable and is seen as a nuisance or menace¹³³, the officer may destroy the dog immediately and no damages or compensation may be recovered on account of the destruction¹³⁴ » (1995, p. 5). Toutefois, cette nuisance n'est pas définie dans la loi et son évaluation relève de mesures de rendement subjectivement déterminées par les agents de contrôle animalier. Ceci implique à terme une compréhension multisectorielle de la situation, c'est-à-dire du secteur 1) juridique, 2) de la santé humaine et animale, 3) de l'intervention en tant que médiateur-arbitre en milieu interculturel, 4) de la compréhension des dynamiques sociales (rapports Inuk-nature) et 5) de l'environnement culturel (d'ordre linguistique, mœurs et coutumes, et connaissance du mode de vie / flux migratoire saisonnier dépendant du chien d'attelage / de bât), et des actes dérogatoires (et d'abus ?) ou non à la déontologie¹³⁵. C'est pourquoi l'assujettissement à la loi est un des éléments

¹³³ À noter qu'aucun test de dépistage n'est nécessaire pour abattre le chien en question, alors que l'on sait que la rage et la maladie de carré ont des symptômes similaires (Lotte, 2013). Or, cette application de l'adage *mieux vaut prévenir que guérir* démontre les services et ressources limitées qui sont dévolus aux chiens et leur propriétaire.

¹³⁴ Notons au passage que ce choix terminologique dans le texte de loi n'est pas anodin au sens sémantique et étymologique ; renvoyant ainsi, d'une part, à une absence de rétrospection sur le droit animal et, d'autre part, au conflit conceptuel du chien : statut juridique (d'objet) du chien *versus* statut social traditionnel dans les cultures inuit / partenaire de survie.

Il faut avoir conscience de l'enjeu de la politisation du droit animal pour comprendre les questions reliées à la gestion des risques canins et le statut juridique du *qinmiq*. Dans le cas présent, on *détruit* un chien comme on détruirait un objet / bien. Cette objectivation du *qinmiq* vient légitimer l'abattage des chiens dans les communautés inuit / nordiques et paver la voie au dérapage éthique de l'application de la loi.

Est-ce qu'il y a une conception différente de la vie de l'animal et de ce que cela représente de la lui prendre ? Est-ce que la vie d'un *qinmiq* à la même valeur que la personne qui l'abat dans la communauté ? Est-ce que prendre une vie animale a la même portée que prendre une vie humaine ? Ces questions, et bien d'autres du même ordre ne font pas partie de ma recherche. Toutefois, des juristes du Québec, Charlotte Deslauriers-Goulet et Vincent Caron notamment, se sont penchés sur le statut juridique de l'animal dans le Code civil du Québec, et David S. Favre s'est interrogé sur le droit animal découlant de la *Common Law* aux États-Unis. Il serait intéressant d'entamer une réflexion critique du statut juridique de l'animal dans la *Common Law* canadienne, ou du moins au Nunavut.

¹³⁵ Pour ce qui est de la région du Kitikmeot où ma recherche s'inscrit, des données ou témoignages n'ont pas été recensés dans des rapports gouvernementaux, institutionnels (sociétés enregistrées) ou juridiques comme c'est le cas dans l'Est du Nunavut ou au Nunavik en raison de l'ingérence des agents du contrôle animalier soulevé par la QTC (2013), la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute réconciliation et progrès (2019), l'honorable Jean-Jacques Croteau (2010) et la Société Makivik (2005). Notons également que certains chercheurs tels que Tester (2010a, 2010b), McHugh (2013), Baril (2019) et Lévesque (2008, 2011) se sont penchés sur les

intrinsèquement liés à la transformation du rapport Inuk-*qinmiq*, mais également à la dissolution des *dogteams* à Iqaluktuuttiaq ; une ambiguïté observable dans le témoignage suivant :

I tied up dogs almost every day when I [was] 14 [years old] to take care of them. It was a full-time job just to make sure they were all accounting for... A lot of the time I got [trouble] caused about dogs that looked like mine [who got loose] and I [went] and they are all tied up. But it's good though. People, they are watched out and they will notify you and that's good you want that.

[...] It was nice when people told me and there were two-three of them that were loose and I [went] get them under control before they got shot. Because there's a lot of time when dogs get shot without questions. They just shoot them, and they don't even know which dog is or what is, and I think that's one of the things that happened with this team when the lead dog was shot, and that dog was irreplaceable. That was basically the collapse of the whole situation right there. (A114, Entrevue, 2019)

Il serait alors approprié de conclure que certains agents ont pu être stricts, accommodants ou imprévoyants.

La logique sur la relation Inuk-chien s'est entretenue de façon générale comme suit — avant l'inscription du *qinmiq* dans la législation canadienne :

I was born and raised on the land. These days we only have dogteams. [There] was a lot of freedom with those dogs... now I'm a citizen of Cambridge Bay.

[...] Those dogs were part of the family; you have to treat them like family... that way they are not afraid of you... you are not afraid of them... and to each other is the same so we gave them inuinnaqtun names... to be closer to them and they know their names pretty good.

[...] Those names, they are from the past, they are parents and grandparents' names... We try to keep family names with us so it feels you are more... you take more care of your dogs all the time. [...] I knew those dogs; we were always with them. We treated them like family. (A113, Entrevue, 2019)

liens entre la GRC-Sûreté du Québec et les chiens de traîneaux (utilisation, abattage, contextes d'intervention, etc.).

Or, l'absence (ou rareté) de ces réflexions dans la littérature grise ou scientifique portant sur l'ouest du Nunavut ne reflète toutefois pas l'irréalité de ces expériences dans l'Arctique occidental et l'existence de témoignages enregistrés ou mis sur papier. Je projette donc de m'intéresser à ces lacunes dans la littérature scientifique.

Les rapports structurels et relationnels complexes que les Inuinnait entretiennent avec les *qinmit* confrontent la rigidité observée sur le rôle et la position sociale des chiens dans les cultures occidentales du Canada. Loin de se limiter au compagnonnage canin, les relations qu'ils développent et entretiennent avec leurs chiens relativisent l'essence même du *tuqhurauihit ilaruhiriigut* ainsi que certains éléments des *Inuit Qaujimagatuqangit* (IQ) : *Pijitsirniq*¹³⁶ et *Avatittinnik Kamatsiarniq*¹³⁷. Le poids de l'arbitraire des agents de contrôle animalier n'encadre pas uniquement le sort des *qinmit*, il limite les *Inuit ways of knowing and being*.

En effet, comme le soulignent Zahara et Hird (2015), « Canada's North [...] is a site where differing cosmologies variously collide, intertwine, operate in parallel, or speak past each other in ways that often marginalize Inuit ways of knowing and being with animals and landscape » (p. 170). Ainsi, l'Arctique canadien s'inscrit dans des situations de *cohabitation* pluriculturelle nullement fondées sur un système dichotomique, mais plutôt sur la subordination de certaines cosmologies à d'autres. Les différentes significations ontologiques ont formé un clivage au sein du traitement des chiens et sont en soi un sujet qui n'est pas banal et parle de beaucoup plus sur les dynamiques inuit et non-inuit.

Le ton de la diversité des expériences tant du côté allochtones qu'Inuit relève, d'une part, d'une formation insuffisante et inadéquate des agents de contrôle animalier et, d'autre part, de la faiblesse en termes de jugement social et des difficultés à décoder les rapports Inuit-chiens. En sus, on peut constater l'ensemble des réactions par la dislocation et le dysfonctionnement du système social des groupes de familles inuit au sein de la nouvelle réalité nordique des communautés permanentes.

¹³⁶ Servir la famille et la communauté.

¹³⁷ Respect et soin de la terre, de la faune et de l'environnement.

De façon générale, l'intervention coloniale du contrôle animalier se présente comme un pôle actif de la double contrainte (*double bind*)¹³⁸, dans le cadre des interactions entre les Allochtones et les Inuit, c'est-à-dire qu'elle se conçoit « non dans les termes d'un bourreau [l'État canadien] et de sa victime [le système social des groupes de familles inuit], mais en termes de personnes prises dans un système permanent qui produit des définitions conflictuelles de la relation » (Hardy, 2012). Autrement dit, les Iqaluktuutiarmitat ont été soumis à des contraintes, soient les législations eurocanadiennes, se caractérisant par des *pressions* contradictoires (ontologies occidentales versus inuit) et des incompatibilités culturelles tant tangibles que latentes.

En ces termes, l'intervention coloniale se justifie par des perceptions ethnocentriques qui alimentent l'idée de légitimité et de la *supériorité* des populations eurodescendantes du Canada.

Un autre exemple démontrant l'imposition d'un nouveau rapport humain-chien est l'obligation de tenir son chien en laisse en vertu des articles 7.1 et 7.2 de l'*Animal Control Bylaw* d'Iqaluktuutiaq ; une obligation, rappelons-le, qui conduit l'animal à une perte d'autonomie et augmente les risques de développement d'un trouble du comportement. Si le propriétaire ne se conforme pas à la loi ou si le chien est en liberté, l'agent « [...] will make all reasonable attempts to notify the owner if known to the officer and shall instruct the owner, in writing, to tether the dog immediately, failing which the Officer shall impound the dog for a period of not more than three days » (*Animal Control Bylaw*, 1995, p. 5). Pour ces raisons, les sanctions des constables de

¹³⁸ Ce concept issu de la psychanalyse a été introduit en 1956 par Palo Alto et les membres de son groupe de recherche (Gregory Bateson, Donald Jackson, Jay Haley et John Weakland), afin de définir le réseau anormal de communication qui caractérise certains contextes familiaux.

Cette notion emblématique a été reprise dans le cadre des études coloniales / décoloniales, notamment, dans l'analyse du processus d'expansion coloniale et de la constitution des États nationaux. Dans le cadre de ce mémoire, j'adopterai librement l'interprétation théorique du *double bind* proposée par Cristhian Teófilo da Silva (2014) en tant qu'élément renforçant les structures de domination des peuples autochtones, cela dit la « domination interethnique façonnée dans le cadre des situations coloniales et de contact » (p. 14).

la GRC ou *Bylaw Officers* sont les moyens de contrainte, d'une part, pour assurer la sécurité et d'autre part pour imposer l'instrumentalisation du corps canin. Enfin, pour développer la responsabilité civile au sens de la législation canadienne, c'est-à-dire des dispositions à se conformer au système juridique dominant (et construire leur citoyenneté canadienne au sein de la nation civique ?). Le résultat serait que les Inuit incorporent les comportements et devoirs valorisés par la Loi, les mœurs et coutumes animalières des populations occidentales (anglo-saxonnes, et même québécoise) du Canada.

Ces transformations culturelles multiples — dont la (re)formulation de la responsabilité civile — dans la municipalité nordique va amener certains citoyens à se (ré)approprier et à décoloniser leurs rapports aux chiens en utilisant notamment des plateformes d'expression du cyberspace tel que des groupes d'intérêt sur Facebook (Cambridge Bay News, Cambridge Bay Sell / Swap ou encore Northern Canine Rescue), afin d'exposer les chiens maltraités, en liberté / perdus ou détenus à la fourrière, et revendiquer des services animaliers (nourriture, *dogsitting*, vaccination, adoption, médicaments, accessoires, conseils, etc.). Cette expérience digitale¹³⁹ et l'expansion de la vie communautaire *online to offline sociality* (Dunn, 2015; Dunn et Gross, 2016) correspondent à l'angle d'analyse de Neil Blair Christensen vis-à-vis des Inuit et de la culture du numérique, soit un exemple « [...] where modern information technology is used to assert those cultural identities that already exist offline » (2003, p. 13). Ainsi, dans une optique de résilience collective, les réseaux sociaux sont utilisés (et valorisés) à Iqaluktuuttiaq comme outils d'entraide, de services et d'informations pratiques.

¹³⁹ L'expérience du numérique comme élément de résilience et d'*empowerment* a été effleurée dans ma recherche (c.f. chapitres II, III et IV). Toutefois, il serait intéressant d'analyser plus rigoureusement comment l'espace numérique contribue à la cohésion de la vie communautaire *online to offline*. Autrement dit, comment l'autodétermination, le partage et l'offre de services (biens, informations, distribution, collaboration et assistance) sont exprimés dans les canaux de communication numériques (plateformes de réseaux sociaux par exemple), comme solution pour remédier aux maux sociaux, et autres.

4.1.3 Interdépendance au chien : vecteur d'identification au territoire et à son appropriation

Sans dépasser la portée et les limites de mon mémoire, on ne peut pas prétendre comprendre la position de partenaire de vie du chien dans les cultures inuit sans se questionner sur quoi s'enracinent ces relations. Les liens *qinmiq*-Inuit se définissent dans l'instance de contacts de ce que le philosophe Tzvetan Todorov appelle la *vie commune* (1995) et que je nomme un amalgame de réciprocité, d'interdépendance et d'intersubjectivité. Ces logiques relationnelles se définissent selon des paradigmes sociaux et identitaires avec un tiers comme suit : les partenaires *qinmiq*-Inuk sont intrinsèquement liés et s'influencent mutuellement par l'obligation de donner, de recevoir et de rendre (Mauss, 1950 [1925]). J'entends par cela des actions synergiques : déplacement et transport d'équipement ou de biens ; gain de nourriture et de matières premières (matériels) ; partage d'une force intérieure inhérente à l'idée de propriété physique ou psychique de l'*arniniq* du chien (cf. chapitre I) ; impersonnalisation sociologique du rôle de l'âme-nom (*atiq*, nom) d'un défunt ou un Inuk en fin de vie que l'on affectionne, ou encore une personne abhorrée (lien de parenté de type éponyme). À cela s'ajoute l'interdépendance des Inuit et des milieux naturels (*nuna*, territoire ; *imaq*, eau ; *tahiraq*, étang ; *tahiq*, lac ; *taryuq* / *tariuq*, océan ; *hiku*, glace (sur un étang, lac, océan) ; *qanik*, flocon de neige), le chien étant l'agent qui permet d'appliquer les notions d'*occupation* du territoire (Collignon, 1996; Aporta, 2004, 2009) et de *frontière-contact*¹⁴⁰ avec le territoire (traction canine et déplacement).

Autrement dit, afin de profiter du territoire, il faut posséder les savoirs et savoir-faire (traction canine ; techniques de chasse et pêche ; connaissances géographiques,

¹⁴⁰ Élément emprunté aux théories psychanalytiques de Federn (1953) et Perls (1927) [Perls, Hefferline et Goodman, 1977]. Il est question d'une zone qui sépare et relie l'humain et l'environnement. Dans le cadre de ce mémoire, le chien agit en tant que *frontière-contact* puisqu'il est l'objet d'une zone tampon qui (dis)joint l'Inuk à *nuna*.

éthologiques et météorologiques), essentiels à l'exploitation judicieuse des ressources naturelles et animales. Une autre forme d'interdépendance entre le *qinmiq* et l'Inuk se fixe dans l'acte alimentaire, voire l'intention même d'acquérir de la nourriture via des stratégies de pêche et de chasse impliquant le chien comme partenaire-chasseur et/ou la traction canine. La survivance des compagnons était ainsi assurée par ce partenariat si la chasse ou la pêche étaient fructueuses, renvoyant ainsi à une forme unique de *don contre-don* (Mauss, 1950 [1925]). Enfin, la relation *qinmiq*-Inuit se définit également d'après un point d'intersubjectivité (Kant, 1790), selon lequel les humains prennent en considération les besoins / réactions / raisonnement du chien dans l'exercice de leurs actions / jugement propre. Cette sensibilité à la perception d'autrui se pratique notamment dans la communion de la traction canine lorsque le chien de tête (*lead dog*) dérive de la trajectoire ordonnée par le *musher* puisqu'il a conscience que la route n'est pas sécuritaire (sol instable, glace amincie, eau libre, etc.) et que l'*aqutitii* (conducteur) comprend le geste autonome. Subséquemment, cette connexion cynégétique d'êtres assure leur subsistance et leur souveraineté alimentaire.

Le chien est donc inextricablement lié au mode de vie inuit. Son autonomie, et son existence même, permet d'assurer la pérennité des traditions associées au territoire et son utilisation. Plus précisément, le rapport à l'autonomie de l'animal et les savoirs et savoir-faire liés au territoire se présentent dans un continuum qui se divise en trois axes : 1) identité géographique (l'interaction humaine, la distance parcourue et le déplacement sur le territoire) ; 2) identité culturelle (l'accès et la consommation d'aliments traditionnels) ; 3) identité corporelle (la santé physique et mentale, l'habillement, la faim et la famine).

Premièrement, l'administration et l'occupation du territoire par les Inuinnait sont mises en valeur par des activités d'alternance saisonnières¹⁴¹ (Collignon, 1996) et d'une « relation symbolique qui existe entre la culture et l'espace » (Bonnemaison, 1981, p. 254). Ces pans de la *pitquhiq* (habitudes, coutume, tradition) des Inuit s'expriment en des termes de mobilité et de *géographicité*¹⁴² (Dardel, 1952). Le voyage permettait de répondre à divers besoins : la chasse et la pêche (Jenness, 1959 [1922]), le commerce (Bockstoce, 2018), le mariage (Rasmussen, 1932; Jenness, 1959 [1922]; Damas, 1975), les visites de la parenté (Jenness, 1959 [1922]; Condon, 1996; Bockstoce, 2018), l'exploration (Rasmussen, 1932; Jenness, 1959 [1922]), la collecte de la stéatite ou *soapstone* (A118, Entrevue, 2019), etc. Plus encore, l'action de voyager, de se rendre ou d'être transporté dans un autre lieu pour les Inuinnait « [...] is not a transitional activity of going from point A to point B. Life happens while travelling. Other travellers are met, children are born, and hunting, fishing and other subsistence activities are performed » (Aporta, 2004, p. 13). Cette approche du voyage, et du trajet en soit, est imprégnée dans la terminologie que les locuteurs de l'inuinnaqtun utilisent pour se référer à l'acte et aux voyageurs mêmes¹⁴³ :

nunainnakkuuqtuq (travel by land)
tariukkuuqtuq / taryukkuuqtuq (travel by sea)
aalliaqtuqtuq (travel by sled)
qinmiqtuqtuq (goes by dogteam)
atiquq (goes walking on the ice to hunt seals (with guide dogs))
Iqaluktuuttuangmiut / Iqaluktuuttiarnngmiut (the people coming from Cambridge Bay)

Mais encore, l'acte de voyager depuis, ou vers, un lieu en particulier, contribue à définir le voyageur-visiteur. Dans ces conditions, une personne « [...]was not only identified

¹⁴¹ Il est question de variation du mode d'habitat, d'activités de subsistance, des moyens de déplacement, de l'organisation sociale, etc.

¹⁴² Selon le géographe Éric Dardel, la *géographicité* est le produit du rapport de l'humain à son environnement. La notion de sujet est la convergence du mode d'existence (composé, entre autres, de pratiques de fabrication — d'objets techniques, de structures et de vêtement, et d'interactions variées) et d'une conscience de l'environnement (nature et espace), ces derniers contribuant à la formation d'identités (personnelle ou collective).

¹⁴³ L'anthropologue Claudio Aporta fait le même constat avec les Inuit d'Igloolik, locuteurs de l'inuktitut (2004).

by the place where he / she had been born, or was currently living (as the suffix[es] [sg. — miutaq, pl — miut(tat)] defines), but also as regards the location to or from which he or she was moving » (Aporta, 2004, p. 13).

Notons que cette mobilité est possible par l'usage de technologies (traction canine, par exemple), l'usage systématique de l'environnement (*territorialité*¹⁴⁴ (Malmberg, 1980), cairn de pierres et *land marker* (*inukhuk*¹⁴⁵, *piruhivik* ou *piruyivik*¹⁴⁶, *piruyaqarvik*¹⁴⁷, *qinngniit*¹⁴⁸, tombes, cercles de tentes¹⁴⁹ — camps d'été, etc.), sites sacrés associés à des légendes¹⁵⁰, lignes de trappe et cartographie orale) et la transmission intergénérationnelle par l'oralité (savoirs, récits, anecdotes). En d'autres termes, le déplacement sur le territoire a créé une toponymie propre aux cultures inuit et des réseaux de pistes qui ont été, comme le souligne Aporta, partagés par des « [...] significant channels of communication and exchange across the Arctic » (Aporta, 2009, p. 132). Ceci a permis, notamment, à l'Expédition canadienne dans l'Arctique (1913-18) et la cinquième expédition Thulé (1921-24) de s'orienter en usant de la mémoire inuit individuelle et collective, présente et passée des guides inuit (Jenness, 1959 [1922]; Aporta, 2009). Les discours narratifs entre le voyageur-visiteur et les résidents des camps (ou communautés plus tard) ont contribué à assurer l'usage des routes et actualiser les connaissances de la toponymie de l'Arctique.

¹⁴⁴ Selon le géographe Torsten Malmberg, la *territorialité* exprime un éventail de rapports entre l'individu (ou le groupe) et le territoire dans un cadre d'affirmation ou d'appropriation afin de satisfaire les « [...] basics psychological needs for identity, privacy, and security » (1980, p. 10).

¹⁴⁵ L'*inukhuk* sert de point de repère pour s'orienter (indiquer un danger, par exemple) ou encore comme leurre lors de la chasse au caribou (Jenness, (1959) [1922]; Collignon, 1996; Brink, 2005).

¹⁴⁶ Il s'agit d'un point de repère pour s'alimenter, une cache de viande.

¹⁴⁷ *Area where one has an underground cache.*

¹⁴⁸ Cache de poisson.

¹⁴⁹ Pierres disposées en cercles (Collignon, 1996).

¹⁵⁰ Pour les Inuinnait, l'esker nommé Mount Pelly (Kiilliniq Island, Nunavut) est associé à la légende d'Uvayuk, le géant (*inukpak*).

Deuxièmement, la distance parcourue va de pair avec l'accès et la consommation d'aliments traditionnels. C'est pourquoi les réseaux de routes n'offrent pas nécessairement le parcours le plus court pour les voyageurs, de nombreux itinéraires sont saisonniers et (re)lient l'expérience du voyage à des zones d'habitation dispersées, de caches de viandes, de migrations animales ou de chasse et pêche (cf. figures 4.1 et 4.2).

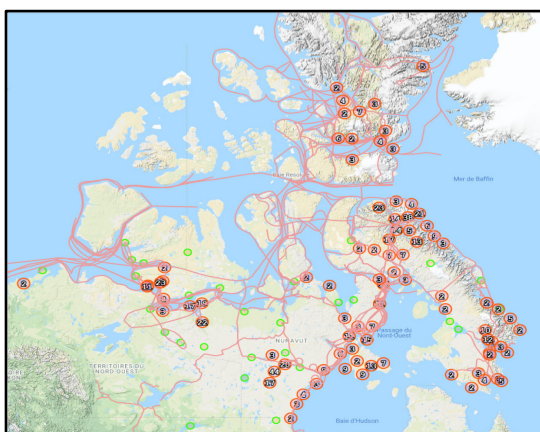


Figure 4.1
Cartographie de routes et lieux inuit¹⁵¹

Source : Pan Inuit Trails : Northwest Passage and the Construction of Inuit pan-Arctic Identities, par Google/Pan-Inuit Trails (2014). [Document cartographique]

<http://www.paninuittrails.org/index.html?module=module.paninuittrails>

¹⁵¹ Ces routes et lieux ont été documentés par des Inuit ainsi que des explorateurs ; les sources datent du 19^e et 20^e siècle (Aporta, 2009).

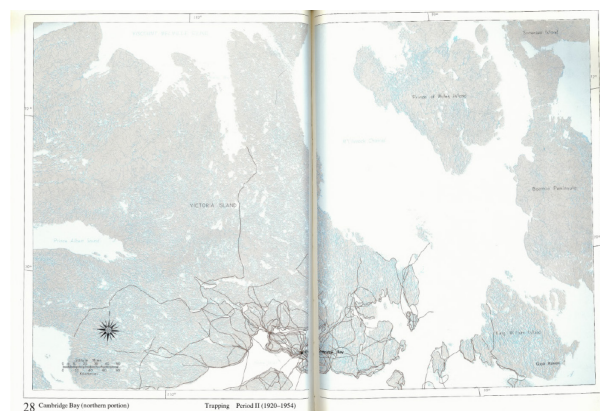


Figure 4.2

Carte de l'utilisation et l'occupation des terres par les Inuit¹⁵²

Source : Freeman, M. (1976) Map 28: Cambridge Bay (northern portion): Trapping Period II (1920-1954) [Document cartographique]. Dans M. Freeman, Report: Inuit Land Use and Occupancy Project, Volume III: Land Use Atlas. Ottawa : Department of Indian and Northern Affairs.

Il s'en suit une malléabilité dans les notions d'espace et d'accessibilité des lieux, voire d'enclavement, tellement la distance à parcourir est phénoménale. Ceci rappelle notamment la légèreté avec laquelle Amegainek évoquait ses voyages et les grandes étendues traversées : « [I] travelled out of the land [by dog sledding] wherever [I] can travel [(and by snowmobile too)] and going as far as Baker Lake¹⁵³ » [Original en inuinnaqtun] (A115, Entrevue, 2019).

Il est dit d'ailleurs par un autre participant, de manière anecdotique toujours, que l'expérience du voyage en termes de temps importe peu ; ce qui compte est de parvenir à ses fins¹⁵⁴ :

¹⁵² Ces routes ont été consignées par Milton Freeman (1976) et reposent uniquement sur les déplacements d'Inuit dans l'Inuit Nunangat.

À cet égard, il serait intéressant de comparer les travaux d'Aporta et de Freeman. Je projette d'analyser les composantes de ces routes et de regarder comment l'acte du voyage s'est adapté de l'utilisation du traîneau à chiens à l'intégration des motoneiges dans le quotidien des Inuit.

¹⁵³ Baker Lake (Qamani'tuaq) est une communauté située dans la région de Kivalliq.

¹⁵⁴ Partant de l'expérience du *qinmiqtuqtuq*, je projette de m'associer avec des aînés et des plus jeunes afin de séquencer un *Story Mapping*, c'est-à-dire cartographier (*p. ex.*, Google Earth, GPS, etc.) les routes et zones d'intérêt (aires liées à une fonction ou une pratique) en regard des trajectoires de vie, de

After I [went] to residential school, I came back here [Iqaluktuuttiaq] and we would come back to Paulatuq¹⁵⁵ to pick up my mom's dad. All the way to Paulatuq... to Kugluktuk, we went by dogteam.

[...] It took us a month or so. (A116, Entrevue, 2019)

Il est possible de retracer la fiabilité du *qinmiq* lors des déplacements sur le territoire et son excellent sens de l'orientation, particulièrement en tenant compte du climat rigoureux de l'Arctique, lorsque Amegainek mentionne :

[I] really enjoyed travelling with a dogteam because [my] dogteam will take [me] to my destination and back. It was good for [me] when [I] had a dogteam.

[...] The dogs cannot get lost even if [it is] really stormy out there. They are able to find their way in the storm and when the weather... is bad. The dogs still can find their way to the camp. [Original en inuinnaqtun] (A115, Entrevue, 2019)

Dans le même ordre d'idées, *A Story of Starvation* (Tuu'luq, 1977) retrace le défi quotidien d'une famille inuit dans leurs déplacements sur le territoire. Ce regard sur la géographie se développe plutôt dans une perspective d'alimentation, une expérience rendue possible compte tenu de la traction canine et des caches disséminées sur les lignes de trappe. Cependant, ces routes empruntées ne sont pas toujours synonymes de succès tel qu'illustré dans le passage suivant :

Later, there were no caribou at all. We didn't even see any caribou tracks. We were forced to live on dog meat. Killing and eating our dogs was the only way we could survive. As we travelled, we came across scraps of dried meat and the bones of caribou left over from the winter before, but they did not satisfy our hunger. [...] I don't know how many days we had wandered and nights we had slept before we reached our iglu. We had not had anything to eat for a long time, and we were very thin and nearly starved to death. (Tuu'luq, 1977, p. 27-28)

De toute évidence, les *qinmit* et leur contribution à la mobilité des Inuit en termes de moyen de subsistance et de transport (traction canine) s'inscrivent comme composantes clefs dans l'expression de l'identité culturelle et des dynamiques géographiques.

l'usage et de l'occupation du territoire, ainsi que des relations entre humains et non-humains (p. ex., plantes, animaux, esprits).

¹⁵⁵ Paulatuk (Paulatuq) est une communauté située dans la région d'Inuvik, Territoires du Nord-Ouest.

Ainsi, dépassant le simple cadre de l'occupation du territoire, le voyage permet aux Inuit d'expérimenter leurs relations avec les chiens sous l'angle des rapports qu'entretiennent *niqui* (alimentation) et *nuna* (territoire).

Troisièmement, les modalités de collaboration entre le *qinmiq* et l'Inuk, et les conditions de subsistance s'inscrivent dans des modes de vie où la famine n'est pas que le malheur des animaux. En effet, plusieurs récits inuit tels que *A Story of Starvation* (1977) de Marion Tuu'luq, *Remembering Old Times* (1974) de Simon Arnaviapik et *Sanaaq* (2002 [1987]) de Mitiarjuk Nappaaluk évoquent la faim comme un élément du quotidien. En sus, la famine fait partie intégrante de la littérature orale inuinnait avec, entre autres, la légende d'Uvayuq (et l'origine de la mort). De façon générale, le récit nous introduit à l'ontologie inuit et nous enseigne 1) la possession du territoire par les ancêtres, 2) l'enchâssement de la disette aux réalités sociales inuit et 3) l'émergence d'un monde structuré autour de plusieurs distinctions : vie / mort ; géants / Inuit ; Tuniit¹⁵⁶ / Inuit. Ainsi, avant la conversion au christianisme des Inuit, trois géants, *Uvayuq*, sa femme *Amaaqtuq* et leur fils *Inuuhuktu* voyageaient au nord-ouest d'Iqaluktuuttiaq en quête de nourriture. Lors de leur périple, ils tombent d'inanition et leurs corps sans vie se transforment en eskers¹⁵⁷ (Mount Pelly, *Uvayup* ; Lady Pelly, *Amaaqtuq* ; Baby Pelly, *Inuuhuktuq*). Ces formations granuleuses sont, non seulement, des repérages géographiques, mais également temporels tout en s'imbriquant dans une autre facette de l'ontologie inuit. Ceci dit, ces entités de la nature ne seront pas d'avantages explorés dans ce mémoire.

¹⁵⁶ Les Tuniit, ou Dorsétiens, un peuple nordique ayant vécu en parallèle avec les Thuléens lors d'un contact éphémère qui marqua la littérature orale. Certains croient que les Thuléens (issus d'une seconde vague de migration pendant l'Optimum climatique médiéval, autour du Xe siècle de l'EC) étaient des chasseurs plus efficaces et maîtrisant de meilleures technologies ce qui leur a permis de continuer à occuper la région alors que les Tuniit ont disparu ou été acculturés (Houmard, 2015).

¹⁵⁷ Formations alluviales sinuées de gravier qui se sont formées suite au recul des glaciers.

Pour continuer, la corporalité et la construction de l'identité inuinnait et *qinmiq* s'élaborent au-delà de la disette via, entre autres, l'apport nutritionnel et psychologique de l'alimentation traditionnelle. Cette perspective se présente, par exemple, lorsqu'un des participants à l'étude a déclaré :

Country food helps me to lift up my spirit, to feel more energetic and... I don't get sick or anything like that ... even a little bit of fish that's gonna last me awhile, all day.

[...] It's a livelihood for I to say, it's for us Inuit. It's what we have to have in order to survive in the cold, you know it's in our blood. That's why Inuit don't [get] cold. We [have been] eating raw, frozen raw. Sometimes we fomented it and it tasted even better! [The dogs.] They had to have everything just like us, even caribou meat.

[...] And they don't get cold. [We] don't get cold... because it got blood. All the stuff needs to have a blood taste... a little. If we don't have anything with blood, then [it] is not good for us and it just makes us more hungry and hungrier. (A113, Entrevue, 2019)

Ainsi, l'expérience du *country food* nourrit non seulement le corps, mais aussi l'âme et l'esprit. Les aliments qui composent cette diète sont « sain[s] et riche[s] en nutriments variés et essentiels (fer, zinc et vitamines A, B, C et D) [...], en plus d'être souvent riches en acides gras essentiels » (gouvernement du Québec, 2015, p. 1). Cela permet alors la *survie* de l'Inuk et une continuité de son identité corporelle, une propriété que j'entends également par l'habillement des corps comme support identitaire. En effet, de nombreux témoignages d'Inuit ou de non-Inuit, dont ceux de l'anthropologue Diamond Jenness (1959 [1922]), attestent du savoir-faire inuinnait en matière du traitement des peaux à des fins de confection d'habits. À cet égard, la Kitikmeot Inuit Association précise que les aïeuls (et, par extension, les aïeux) des Inuinnait « [...] primarily depended on seals and obtained caribou pelts for clothing from trading with inlanders [Nunamiut¹⁵⁸] » (2012, p. 6). L'esthétisme de ces vêtements a changé au même rythme que le mode de subsistance des Inuit, influencés par la venue des produits

¹⁵⁸ Ces Inuit vivaient principalement près de Tahikyoak (Contwoyto Lake), Kaomaogaktok (Rockinghorse Lake) et Napaktolik (Kitikmeot Inuit Association, 2012).

du Sud (textiles, aliments, motoneiges et autres matériels). Les changements dans les habitudes alimentaires et vestimentaires ne seront pas développés plus en profondeur dans ce mémoire.

Le *qinmiq* est donc un ancrage dans l'espace perçu et vécu de l'identité inuit — géographique, culturelle et corporelle. C'est dans ce contexte que j'observe leur relation de réciprocité comme étant une dyade dans l'écosystème de l'Arctique : confrontée à l'insécurité alimentaire et vivant en diapason avec leur environnement.

Toutefois, l'aspect dyadique de leur relation s'est transformé en raison des changements des modes de subsistance, sans compter que le territoire n'est pas exploré et voyagé de la même façon, et de l'intégration du *canis familiaris borealis* dans la législation canadienne en tant qu'objet.

Dans une perspective anthropologique qui soulève l'objectivation du *qinmiq*, je conçois l'application sélective d'une interprétation anthropomorphique. Cette extension de modalités interactionnelles dans notre quotidien avec les animaux relève de certains modèles éthologiques, qui attribuent aux chiens des raisonnements, et émotions propres aux humains. Étant donné que l'usage de l'anthropomorphisme chez les Inuit et les Euro-canadiens se caractérise par l'inflexion de l'anthropos sur la propension à qualifier les variations d'une relation saine avec le chien, cela a ouvert la voie à une discordance dyadique et une sensibilité culturelle déficitaire. D'un côté, le chien s'inscrit traditionnellement chez les Inuit dans des pratiques spirituelles, en mobilité (durable ?) et alimentaires : partenaire de chasse et pêche ; cynophagie en période de disette. De l'autre, la représentation occidentale vacille entre spécisme (considération morale plus élevée pour le chien) et compagnonnage canin (qui parfois sert à pallier les carences en termes de rapports sociaux).

Si tous acquiescent que la relation humain-chien est asymétrique, fondée sur la domination du maître, le corollaire du rapport de justice et d'équité soulève la structure aporétique des différences culturelles. En effet, lorsqu'on applique les valeurs de l'éthique dans le cadre de l'égalité de considération des intérêts, chaque groupe culturel fait valoir l'utilisation et l'alimentation du chien selon son propre mode de vie. Autrement dit, l'*habitus*¹⁵⁹ spécifique des Inuit et des Euro-canadiens à Iqaluktuuttiaq reflète l'*actu*¹⁶⁰ des normes (sociales, alimentaires et comportementales) et des facteurs de l'environnement (accès à la nourriture, modèle de production alimentaire en permutation, importation de produits issus d'un système agro-alimentaire industrialisé, pouvoir d'achat) des uns et des autres. Comme on peut s'y attendre, l'apophtegme occidental de la consommation alimentaire¹⁶¹ (trois repas par jour pour l'humain, et deux à trois pour le chien) a influencé la certitude d'une maltraitance animale et le besoin de l'intervention de l'État dans la gestion canine dans l'Arctique canadien alors que les Inuit et leurs chiens sont en proie à la famine.

Dès lors, et en suivant cette logique — dans une démarche particulièrement ethnocentrique —, les agents du contrôle animalier ont rapporté des conditions dénaturées des réels enjeux, teintées de biais inconscient. Cette projection du mode de vie eurocanadienne a entraîné moult conséquences dans les changements des modes de subsistance (et du rapport Inuk-*qinmiq*), et a contribué à alourdir, considérablement, le fardeau de l'insécurité alimentaire des Inuit.

En définitive, tant les Inuit que les Euro-canadiens taxent la relation au *qinmiq* d'anthropomorphisme. Les tensions interculturelles et internationales ne tiennent pas

¹⁵⁹ Le latin est utilisé ici afin de conserver la proximité avec l'étymologie du terme, de telle sorte à refléter le plus précisément possible ma propre posture et tout en me dissociant de la terminologie qui est associée au sens que lui est donné chez Durkheim, Mauss ou, plus récemment, Bourdieu.

¹⁶⁰ Caractère qui se rapporte à l'époque actuelle.

¹⁶¹ Il faut toutefois noter que cet « apophtegme » a varié considérablement au fil de l'histoire occidentale et qu'il est toujours en mutation, encore aujourd'hui ; il ne s'agit donc pas d'un invariant culturel.

seulement à la différence de ton de la diversité des expériences, mais au constat d'un clivage qui les sépare, suite à l'insistance des Allochtones et leurs certitudes en matière morale. Cela a résulté en la subordination des cosmologies alors que les chiens ont permis historiquement la cohérence de l'œkoumène de l'Arctique par les Inuit. En d'autres termes, cela a (re)modelé la relation de réciprocité *Inuk-qinmiq* qui était intrinsèquement lié, non seulement, à un mode un mode de vie, mais également au langage, qui a façonné une manière bien inuinnait de percevoir le monde (naturel et surnaturel) et de le voyager.

4.2 Services animaliers, approche écosanté et sécurité

Ce lien d'interdépendance dans la relation entre Inuit et *qinmit* existe dans le contexte législatif actuel où l'État, tel qu'explicité dans les précédentes sections, intervient pour normaliser les conditions d'existence minimale des chiens, selon des principes calqués sur les manières de faire, de percevoir le chien, de le domestiquer et de le nourrir communes aux populations canadiennes du Sud. Ce contexte administratif et juridique fonctionne avec le soutien des instances policières (GRC) établies sur le terrain et qui se voient conférer un pouvoir d'ingérence quant au destin des chiens et de leurs propriétaires. En ce sens, on ne peut faire l'économie de la mise en place d'un lien concret entre la sécurité culturelle — et plus particulièrement en ce qui touche la relation Inuinnait-*qinmiq* — et l'impératif pour les Iqaluktuutiarmitat de répondre aux normes et exigences canadiennes en termes de santé-sécurité, traitement et soins préférés aux chiens. Afin de dresser le portrait des initiatives qui se sont engagées à rendre accessible les services nécessaires dans le respect de telles exigences, les passages qui suivent présentent les initiatives (cf. sections 4.2.1 et 4.2.2) qui ont priorisé la santé animale en lien avec la sécurité culturelle (cf. section 4.2.3). Je présente ensuite en quoi l'évolution de ces initiatives est portée par des considérations

éthiques (cf. section 4.2.3a). Enfin, j'en fais l'analyse et en dégage des propositions visant leurs optimisations (cf. section 4.2.3b).

4.2.1 Diamonds in the Ruff

L'histoire de la médecine vétérinaire à Iqaluktuuttiaq est parsemée de zones d'ombres et est peu documentée dans la littérature grise et scientifique¹⁶². Cette incomplétude ne me permet donc pas de faire la lumière sur cet aspect de ma recherche, c'est pourquoi je vais résumer l'étendue des connaissances actuelles.

Essentiellement, les responsabilités de la profession vétérinaire (vaccinations, destruction) ont été exercées jusqu'à tout récemment par les agents du contrôle animalier, et ce, en regard des limites de leur fonction et formation. Ce *statu quo ante* s'est altéré, entre autres, suite à la participation d'Iqaluktuuttiaq au Chinook Project¹⁶³ faisant ainsi bénéficier la communauté d'une clinique vétérinaire de quelques jours en 2007, puis en 2009 (Chinook Project, 2020a). Ces services sporadiques se sont, par la suite, régularisés lorsque des initiatives individuelles locales (allochtones pour la plupart) se sont regroupées sous la bannière de Diamond in the Ruff (Nunavut).

Officiellement fondé le 6 septembre 2012 par Allan Thompson, Bernie Thompson et Joan Brown, l'organisme à but non-lucratif reprend l'idée maîtresse d'offrir des services animaliers de base lors d'une clinique vétérinaire annuelle¹⁶⁴ (bilan de santé, vaccination, stérilisation, hygiène buccale, vermifugation), soutenue par les fonds

¹⁶² Ceci implique une limitation dans le champ de la réflexion possible, notamment éthique, que cela soulève. Il serait intéressant de tenter l'approche dans le cadre d'un autre projet de recherche directement axé sur la médecine vétérinaire auprès des animaux domestiques à Iqaluktuuttiaq.

¹⁶³ Depuis 2011, et sur invitation, ce groupe de vétérinaires et d'étudiants de l'Atlantic Veterinary College (AVC) anime des ateliers sur le bien-être canin (premiers soins, vaccination, contrôle des parasites) et promulgue des soins vétérinaires gratuits aux propriétaires de chiens dans les communautés du Nord canadien où aucune médecine vétérinaire n'est offerte (Chinook Project, 2020b).

¹⁶⁴ Les clients de la clinique bénéficient d'un tarif réduit, ou sous certaines conditions de la gratuité, sur les services offerts par les partenaires vétérinaires de l'OBNL (Nunatsiaq News, 2013; Wright, 2014).

amassés dans le cadre de leur campagne de financement (dons et commandites — service de taillage de griffes, événements caritatifs, etc.). Les objectifs sont de contribuer à la gestion animalière et freiner la surpopulation canine (chiens en liberté, errants, abandonnés ou non désirés), un besoin déjà soulevé lors d'une réunion du conseil municipal en octobre 2012 (George, 2012), de contribuer à réduire la propagation de la rage par la vaccination, et de contribuer à améliorer la qualité de vie des chiens de la communauté en offrant à leur propriétaire l'accès à un soutien médical annuel. À ces actions estivales s'ajoutent quelques ressources de types santé-sécurité promulguées par Diamonds in the Ruff : ateliers éducatifs dans les écoles afin de promouvoir la prévention des morsures de chien (s.a., 2013), partenariat avec la SPCA des T. N.-O. pour le *sauvetage* et l'adoption de chiens négligés ou abandonnés (Rogers, 2015), maintenir, alimenter et abreuver des chiens *d'extérieur*.

Si les activités de l'OBNL se veulent une réponse aux services animaliers déficients, cela n'en reste pas moins modeste pour pallier les besoins soulevés par l'absence d'une clinique vétérinaire permanente, sans compter les obstacles à la propriété, la possession ou la garde d'un chien. D'ailleurs, bien que l'adoption de chiens nordiques et la stérilisation offrent des solutions — à court et long terme — plus enviables que l'abattage pour diminuer la surpopulation canine à Iqaluktuuttiaq, un problème éthique édemeure, et ce, surtout avec l'avènement de croisements génétiques avec des spécimens canins du Sud¹⁶⁵ : comment préserver le *qinmiq*, le chien inuit canadien (*canis familiaris borealis*) propre à cette région ? Comment assurer la perpétuité de leur généalogie qui, elle, garantit leur adaptation au climat nordique et leur rôle prédominant de chien *d'extérieur* ? Comment maintenir l'héritage et les spécificités

¹⁶⁵ Certains chiots nés de ces accouplements n'ont pas plusieurs épaisseurs de poils et, par conséquent, ne sont pas résistants au froid polaire.

Cette préoccupation a été soulevée par le conseil municipal en octobre 2012 en lien avec les multiples portées ayant pour géniteur un labrador mâle non stérilisé (George, 2012).

culturelles inuit (re)liés au *qinmiq* s'il n'est plus ? Ces réflexions (bio)éthiques¹⁶⁶ trouvent écho dans les propos suivants :

[There are a lot of mixed-breed dogs in town]. Yeah, different ones. Knowing this... People who would dogteam might say it is not good anymore. Because if it's just mixed... the other ones [crossbreed dogs] just want to go the other way. The ones you own [*qinmit*] want to go hunt with you. The other ones [crossbreed dogs] just want to be lazy or run around the house or what. Out on the streets chasing other dogs. (A116, Entrevue, 2019)

[What dog breeds make the best sled dogs? *E.g.*, The Siberian Husky, the Alaskan Malamute, the Canadian Inuit Dog, the mixed-one.] It depends on the person. It doesn't matter what breed it's still gonna be [the same]. You look after them, they look after you. It doesn't have to be big [outside dogs], it doesn't have to be too small. But small dogs [*qinmit*], they are working dogs because they are more close to the ground and they pull. My dad's dogs [*qinmit*] were small but they traveled through nuna, the land. [...] I don't know. They started killing our dogs [*qinmit*] and stuff like that [snowmobiles, cross breeding, etc.]. That's why it's kinda not coming back here, not like other communities. (A113, Entrevue, 2019)

If you get these dogs [crossbreed or European / Southerner dogs] from the tree line area, they are gonna be used to have straw and straw beds and stuff like that. But if you get inuk dogs [outside dogs] from here or Gjoa Haven or Kug[glutuk] or whatever. Most of the time those dogs won't be interested in going inside of dog houses. They just don't like it anyway. But having a windblock set up is good for sure. A lot of time you give these dogs a house and they are gonna just live beside it because of the windblock. They won't go inside it. As time passed, they might start to use it here and there but a lot of time they are good with the cold. (A114, Entrevue, 2019)

There are so many various types of dogs in town and our traditional dogs aren't always... It's hard to discern which breed of dog could still be that traditional dog. I don't think we have that original Cambridge Bay or... you know... Inuinnait dog per se anymore¹⁶⁷. There is a lot of mixing... you know... German Shepherds and Rottweilers [...] and all those different breeds out there... Labs¹⁶⁸. They are

¹⁶⁶ Ces réflexions préalables ne soulèvent pas les grands enjeux de la bioéthique que sont le clonage, la procréation assistée et les tests génétiques. Il s'agit de données empiriques récoltées auprès des participants ou par l'application des méthodes de la recherche collaborative qui se positionnent sur l'impact de la diminution du nombre de *canis familiaris borealis* et ses diverses conséquences dont l'inaptitude potentielle à transmettre certains savoirs et savoir-faire.

¹⁶⁷ Le remplacement du *Inuinnait dog* par des *crossbreed* ou les *European / Southerner dogs* ne sera pas détaillé dans ce mémoire. Toutefois, il serait intéressant de se concentrer sur cette question dans le cadre d'une autre recherche.

¹⁶⁸ Labrador Retrievers.

interbreeding with each other, but we still do have some Huskies and some of them are brought from down south and brought back here in the community and some of them could be the original dogs. It would be interesting to find out if we do have those types of traditional dogs in the community and whose dogs they may be. I know in Greenland that they have a policy¹⁶⁹ [...] that they don't allow other breeds of dogs into their community to keep the lineage of their traditional sledge dogs in the community and is not a By-Law that we have. We allow any type of dog in the community, and I think it's a freedom of choice, but it will be nice to see the traditional dog sledding come back. (A118, Entrevue, 2019)

Si certains participants ne cachent pas leurs antipathies envers les *crossbreed* ou les *European / Southerner dogs*, d'autres préfèrent rester courtois à leur endroit et optimistes à l'idée du retour des *qinmit* à Iqaluktuuttiaq.

Une solution réaliste pour répondre à ces préoccupations et souhaits serait un plan de réintroduction¹⁷⁰ du *qinmiq* en faisant venir des chiens d'autres communautés. D'ailleurs, ces canidés pourraient provenir de Kugluktuk puisque c'est la communauté la plus proche (en termes de géographie et de culture) où des individus font l'élevage du *qinmiq* et pratiquent le *dogteaming* (A118, Entrevue, 2019). Par ailleurs, il pourrait être envisageable pour des questions d'ordre andragogique (et de formations professionnelles) ou encore de logistiques organisationnelles, de demander l'appui de *musher* de Kugluktuk pour dresser et/ou composer un attelage de chiens.

4.2.2 Northern Canine Rescue

Quelques années après la mise en œuvre du programme de gestion des canidés de Diamonds in the Ruff, Allan Thompson, Bernie Thompson et Joan Brown passent le flambeau de la direction en 2016. Toutefois, bien que le transfert des responsabilités

¹⁶⁹ *Greenland Parliament Act no. 18* du 30 octobre 1998.

¹⁷⁰ On peut mentionner la réintroduction du bison en 2018 dans les Prairies canadiennes (gouvernement du Canada, 2018, 2020) à titre d'exemple. Cependant, la réintroduction du *qinmiq* est plus complexe en ce qu'elle ne concerne pas des animaux sauvages et exogames, mais bien des animaux de la société assumant un rôle endogame à part entière en tant que compagnon tel que cela a été expliqué en profondeur dans le présent mémoire (cf. chapitres I et II).

de la clinique vétérinaire annuelle ait été alloué à Joshua P. Doyle¹⁷¹, pour des raisons d'ordre social et financier (actifs et passifs inconnus, par exemple) ce dernier réforme plusieurs volets de la programmation et les organise sous une nouvelle bannière : Northern Canine Rescue (NCR).

L'expérience de ce nouvel organisme de bienfaisance s'étend jusqu'à l'élection en 2016 d'un conseil d'administration composé de sept résidents d'Iqaluktuuttiaq, d'un service de vaccination offert à l'année (à prix coûtant) en partenariat avec les *Bylaw Officers*, d'un service d'intervention médicale d'urgence pour les animaux (chats et chiens), de l'établissement de pensions en milieu familial pour les chiots ayant un sevrage précoce, de la création d'un formulaire d'abandon de chien — un processus basé sur une renonciation par consentement libre et éclairé, d'un service d'adoption canin en collaboration avec la NWT SPCA et la compagnie aérienne Canadian North (et parfois les *Bylaw Officers*), et du transport des chiens vers leurs nouvelles résidences (A117, A119 et A123, Entrevues, 2019).

Précisons que l'attestation de cession d'un chien a permis de réduire considérablement les tensions sociales entre les Inuit et Allochtones de la communauté puisque cette pratique se caractérise par trois axes : a) un nouveau rapport de force entre propriétaires canins et agents du contrôle canin, qui contribue à valider ou invalider les actions entreprises par l'organisme et le propriétaire (ou détenteur¹⁷²) du chien, cela inclut les responsabilités des deux parties et les risques-avantages ; b) le développement d'un lien de confiance entre la Northern Canine Rescue et plusieurs membres de la communauté ; c) la diminution des tensions liées à l'*appropriation* des chiens errants

¹⁷¹ Président du conseil d'administration jusqu'en 2018.

¹⁷² Le détenteur est celui chez qui l'animal vit au quotidien, mais qui n'en est pas le propriétaire.

ou abandonnés par des Allochtones et la perception que ces derniers volent les *qinmiq* ; d'ailleurs les histoires de vol (ou de disparition) de chiens sont à la baisse¹⁷³.

La Northern Canine Rescue offre également l'occasion de joindre un groupe public de clavardage éponyme sur Facebook, une alternative de *Cambridge Bay News* destinée aux membres de la communauté d'Iqaluktuuttiaq, afin de leur communiquer leurs activités et de permettre à ceux-ci d'adresser leurs requêtes de services. L'audience de ces réseaux sociaux prône non seulement l'expression des opinions (et identités) individuelles, mais agit également en tant que communauté tant *offline* qu'*online*. À cet égard, Neil Blair Christensen (2003) précise que le cyberspace permet aux Inuit d'élaborer des stratégies dynamiques d'expression de leurs identités et de leurs réalités via des réseaux définis par des indicateurs sociaux et géographiques. Il n'est donc pas insolite que la stratégie numérique de type *face-to-face communication*¹⁷⁴ de la Northern Canine Rescue¹⁷⁵ ait contribué, d'une part, à établir la confiance et la transparence de l'organisme via, notamment, des discussions ouvertes et, d'autre part, à l'efficacité et l'efficience des actions promotionnelles et des services vétérinaires de la NCR.

En dépit des règlements municipaux particuliers auxquels sont soumis les propriétaires canins, les membres de la Northern Canine Rescue ont été confrontés, de prime abord, au même succès mitigé du contrôle canin à Iqaluktuuttiaq que Diamonds in the Ruff.

¹⁷³ Le trafic animalier n'est pas un phénomène ciblant particulièrement les propriétaires inuit ou encore propre au Nord. Le sujet de cette pratique illicite ne sera pas approfondi dans le cadre de ce mémoire. Il serait intéressant néanmoins d'étudier l'impact du trafic de chiens sur les relations Inuit-Allochtones et son impact sur la confiance interculturelle dans un contexte social et organisationnel colonial puis néocolonial.

¹⁷⁴ Précisons que les « [o]nline identities are the product of cultural practices by real social agents that, while not inhabiting the same spatio-temporal domain, are still very much subject to the same scrutiny and regulations as face-to-face interactions » (Christensen 2003, paraphrasé dans Carlson, 2013, p. 148-149).

¹⁷⁵ Lors de sa fondation, M. Doyle a lancé le site internet de la NCR afin de faire connaître la cause de l'organisme et de susciter des dons : <https://www.northerncaninerescue.com/>.

Cependant, sa visibilité médiatique, qu'elle a su accroître et renforcer de manière positive, et sa capacité organisationnelle ont été des facteurs de réussite à l'encadrement de ses activités : campagnes de vaccination, de vermifugation et de stérilisation, etc.

À l'instar de son précurseur *Diamonds in the Ruff*, la NCR s'est associée à divers vétérinaires et membres des autorités locales afin de se pencher sur la problématique liée aux chiens dans la communauté, et notamment du fait de la complexité d'offrir des solutions durables aux enjeux de surpopulation canine. Le but est d'améliorer la santé animale (parasites, etc.), mais surtout, de répondre aux problèmes cruciaux (et persistants) de santé publique : morsures et zoonoses ; surpopulation canine ; chiens non attachés, errants ou abandonnés (A117, A119 et A123, Entrevues, 2019).

Force est de constater que les pratiques éthiques de cession de chiens et la tenue de cliniques vétérinaires annuelles ont permis le contrôle de la surpopulation canine. Une réussite inspirante pour les autres communautés nordiques, mais toujours teintées par une incompréhension consistante entre Inuit et Allochtones, que l'on dénote dans les propos suivants :

Here, like I said 6 years ago, there were a lot of dogs running loose and it just got tied-up, tied-up and people got more responsible for them. There were a lot of times, because a male dog was found running loose, people have female dogs tied-up that weren't spayed and one male loose breed a lot of female dogs and that's how a lot of unwanted puppies were coming from... but people take care of them and have them tied and get them spayed and neutered every summer that makes the big difference. It's just getting less and less of them around 'cause here now... Well, I got a phone call yesterday it was a dog loose on the street with a broken chain and they asked if I knew whose dog it was. Like people are... now they see one gone and they are not just "never mind that". Now people kinda care. They are asking more instead of... If you go back to those people who were posting that about the dog now, you go back to them about 4-5 years ago on Facebook... They are gonna growl at somebody's dog, complaining. Now everybody step-up and takes care of them. It gets a lot better.

[...] They are still people who are pointing that out [mistreatment and misconduct of dogs] and saying that... but they are getting less and less. They got tired of

sitting on the ground and complaining... and it isn't working so instead of complaining about it do something about it. There are more people who are stepping up and voicing their opinion or pointing out to somebody that is not the way you're doing this with your dog. It's more about the way we are with dogs in the South... The dogs are part of the family! And it's becoming more like that up here. People are seeing it [dog as a pet] more instead of taking it for support as a traditional thing.

[...] They are still some here that you just kinda have to keep an eye on 'cause you know the dogs aren't eating a lot... and they got a place to live and they got water but in the middle of the winter seeing them chain out at -50C... I still don't like it but some of these dogs couldn't stand to be inside either. 'cause they've been out all their life but long as they're fed and have a shelter I guess it's the mean thing. (A126, Entrevue, 2019)

Ces segments présentent l'étroit rapport entre le propre code éthique de l'Iqaluktuuttiamiut et les différences sur le système de croyances au sens large (ontologies, anthropomorphisme, rapports aux chiens et à la médecine vétérinaire). Le degré de réceptivité critique de l'individu en contexte interculturel se concentre sur l'ouverture d'esprit et la capacité à remettre en question ses opinions ou ses valeurs, ce que l'on croit *être bien ou mal*.

S'il reste difficile de comprendre les différents référents écosystémiques, que l'on envisage en partie à cause de barrières culturelles malgré une volonté de se comprendre, il ne faut pas confondre la maltraitance animale et un cadre d'intervention éthique étranger. La condamnation d'actes jugés répréhensibles se doit plutôt d'être appliquée de façon à interpréter l'ensemble de la réalité sociorelationnel et éviter les écueils de la subordination des ontologies. Cela m'invite à reconnaître que l'esthétique de la violence et ses barèmes acceptables dans l'exercice de la possession animalière est un exemple conflictuel et ambigu propre à chaque culture et société dite globalisée ou non, tel que les discours militants de l'usage des corps et des perceptions des animaux d'élevages (voir l'idéologie du spécisme par exemple). Ceci dit, il n'est pas impossible de critiquer l'attitude démontrée par le propriétaire canin qu'il soit ou non Inuk.

Dans l'ensemble, les participants à mon étude ont souligné l'importance des services vétérinaires dans la communauté comme élément clef pour assurer la longévité et la santé des chiens.

4.2.3 Organisations et prestations des services vétérinaires

Les services vétérinaires sont aux prises avec des défis de tailles, tant dans la relation aux *qinmit* qu'à celle qu'ils entretiennent avec leurs propriétaires. Que ce soit sur le plan de la compréhension du statut et de la place du chien dans la culture inuinnait et même au sein du noyau familial. On note aussi les préceptes d'une bonne santé et des indicateurs de maladie connus et reconnus. Un autre défi consiste dans la nécessité de travailler de pair avec les usagers des services, un principe qui se superpose à l'impératif d'adopter une posture éthique qui tienne compte des singularités culturelles, sociales et contextuelles historiques de façon à favoriser le recours à leurs services malgré les couleurs coloniales qui teintent leur présence et jusqu'à leurs modes d'intervention. La présente section fait état des adaptations culturelles mises en place et en cours. Cette prémisse sert d'assise à la section suivante, qui présente des pistes de solutions pour l'approfondissement de ces rapports éthiques et l'optimisation des services offerts.

A) Adaptations culturelles

Au cours de la dernière décennie, l'adaptation culturelle des services vétérinaires a émergé comme solution aux rapports conflictuels Inuit-Allochtones. L'avènement d'une pratique liant les activités humaines aux écosystèmes d'une part et, d'autre part, les problèmes de santé¹⁷⁶ a été mis à l'essai. Une approche écosanté a donc été appliquée en collaboration étroite avec la communauté, ce qui a impliqué a) d'animer des ateliers sporadiques de sensibilisation intégrante des thématiques et des besoins

¹⁷⁶ Il est question des approches écosystémiques de la santé humaine, et par extension la santé animale dans le cas qui nous intéresse.

locaux (*p. ex.*, peur des chiens, réactivité et agressivité canine, construction de niches à chien, etc. — encadrés, au fil du temps, par le Chinook Project ou encore Diamonds in the Ruff / Northern Canine Rescue) ; b) d’entreprendre des actions dans un cadre de transdisciplinarité (*p. ex.*, partenariat entre les *By-law Officers*, Diamonds in the Ruff / Northern Canine Rescue, différents vétérinaires et techniciens en santé animale) ; et c) une valorisation de l’interdépendance de la santé humaine, animale et des écosystèmes en tenant compte des ontologies ou mondes figurés (animiste et naturaliste) (Descola, 2005; Holland et al., 1998).

Les services vétérinaires ont été offerts sur une base volontaire et en respectant les règlements. De plus, les citoyens ont été invités à se joindre aux volontaires pour assister les vétérinaires dans leurs pratiques. Cette occasion permet non seulement de démystifier certains éléments de la médecine vétérinaire, mais également de déconstruire certains préjugés et d’initier le dialogue sur les liens entre les chiens et la santé-sécurité, et le bien-être des Inuit (Aenishaenslin et al., 2019).

Les réflexions sur la place de la culture dans l’intervention de la Diamonds in the Ruff / NCR ou l’accommodement de services vétérinaires ont amené des adaptations à l’expérience offerte aux Iqaluktuuttiarmiut et leurs chiens. Il en ressort, entre autres, une clinique vétérinaire annuelle adaptée au cycle de vie de la communauté. Par cela j’entends, le service sur place ou mobile de la clinique pendant la période estivale, qui permet d’assurer la logistique et de s’ajuster aux besoins des citoyens et de leurs alliés canins. Comme premier exemple, on peut citer l’accès aux locaux du Nunavut Arctic College et la disponibilité de son équipe vétérinaire, c’est-à-dire les professeurs-chercheurs — incluant leurs déplacements aériens de l’Alberta vers le Nunavut. Comme deuxième exemple, pensons à la synchronisation des vaccins des animaux, le déplacement de l’équipe vétérinaire sur le territoire afin d’y desservir les *qinmit* qui sont à la *cabin* de leur propriétaire (vaccins et vermifuges), la stérilisation des chiens nés l’été dernier ou durant l’hiver / printemps. Une autre adaptation offerte à la

clientèle Inuinnait / *qinmiq* est l'ajustement aux réalités économiques : par exemple, le coût à la baisse des services vétérinaires (la Diamonds in the Ruff / NCR absorbe les frais résiduels) et potentiellement la gratuité¹⁷⁷ pour les individus en situation de précarité (population vulnérable) en échange d'un engagement volontaire. Cette entente renvoie au principe des échanges de bons procédés correspondant ainsi avec les valeurs inuit de collaboration et d'entraide. En général, les bénévoles (non-membres de la NCR) sont attirés aux soins des animaux en période de réveil (surveillance des complications associées à l'anesthésie et rapport à l'équipe vétérinaire). Autrement dit, il s'agit d'un programme de soins vétérinaires fondé sur des pratiques ajustées à la clientèle tant inuit que non-inuit en se référant aux réalités économiques, à la disponibilité des résidents, à des échéanciers serrés et à l'accès aux chiens situés sur le territoire.

Bien que ces manières de procéder puissent sembler en tout point adéquates, certaines lacunes principalement d'ordre interculturel donnent cependant lieu à des accrochages ou peuvent encore générer des expériences susceptibles de dissuader les Iqaluktuuttiarmiut de recourir aux services vétérinaires. Notons au passage les risques de décès sur la table d'opération ou de complications médicales, le désir d'assurer la pérennité des espèces canines de l'Arctique, le manque de présence inuit dans les services animaliers, etc.

B) L'optimisation de solutions

Le travail réalisé en partenariat avec les instances vétérinaires locales — en plus des liens de collaborations étroites avec les Inuit impliqués dans les enjeux de gestion canine et/ou de revitalisation culturelle — m'a permis d'occuper une place privilégiée.

¹⁷⁷ Il ne s'agit pas d'une gratuité en principe, mais celle potentiellement perçue par les bénéficiaires dans la mesure où on leur demande de compenser par de l'implication et du temps les frais qu'ils ne sont pas en mesure d'assumer sans toutefois les y contraindre. Lesdits frais ne font pas l'objet d'un don et de bénévolat de la part de l'équipe vétérinaire, mais sont plutôt assumés par la NCR.

J'ai pu observer et réfléchir aux diverses sources de tensions interculturelles et identifier des pistes de solutions *intégratives* et *autonomistes* qui soient respectueuses des principes, devoirs, responsabilités, points de vue et aspirations de chacun. Ces solutions doivent en effet outiller les autorités publiques et ONG (organismes comme la NCR) dans le processus d'adaptation de leurs pratiques pour qu'elles soient culturellement respectueuses et adaptées aux spécificités et besoins des Iqaluktuutiamiut.

Premièrement, la reconnaissance des savoirs locaux par les autorités publiques et ONG est en elle-même une marque de respect et une nécessité pour des rapports interculturels sains ainsi que pour la protection des connaissances ancestrales inuit. Cela nécessiterait l'acquisition d'aptitudes culturelles, soit une sensibilisation à l'interculturalité pour les professionnels venus de l'extérieur.

Deuxièmement, dans l'optique d'accorder une plus grande place à la gouvernance inuit, le Nunavut Arctic College (NAC) pourrait se prévaloir de formations en partenariat avec des établissements d'enseignement du Sud en santé animale. Cela permettrait aux jeunes de la communauté d'acquérir une certification comme technicien vétérinaire ou aide-vétérinaire, par exemple. Ces compétences iraient de pair avec la prétention à l'expertise professionnelle et le besoin de l'accès à la formation ainsi qu'à plus de services à Iqaluktuuttiaq sans parler des avantages liés à être desservi par d'autres Inuit et dans leur langue (anglais et/ou inuinnaqtun). Les retombées pour la sécurité culturelle qui en découleraient permettraient également d'offrir conseils et services de base variés : toilettage, administration des médicaments, prélèvements sanguins, pansements / plâtres, radiographies, analyse d'échantillons (sang, poils), etc.

Troisièmement, l'éducation citoyenne serait un atout pour établir les bases communes d'une formation générale sur les préceptes de santé-sécurité et du respect du territoire. Il pourrait s'agir, par exemple, d'ateliers de formations intergénérationnelles avec la

Hunters and Trappers Organization (HTO) et/ou la *Community's Search-and-Rescue Crew* (une équipe bénévole de la ville), des groupes de discussion (*storytelling, sharing circle*) et une programmation *on the land based* pour (ré)apprendre à pêcher et chasser avec les chiens en intégrant certaines techniques et manœuvres en termes de sécurité. Ce socle commun de connaissances, de compétences et de culture a le potentiel de resserrer les liens sociaux entre les diverses appartenances (*p. ex.*, économiques, politiques). L'ensemble de ces occasions de réflexions et d'apprentissages permettrait aux Inuit d'être en position d'autorité en endossant la possibilité de mettre de l'avant leurs savoirs comme générateur du social et de solutions.

La mise de l'avant de ces trois stratégies permettrait ainsi de démocratiser des savoirs essentiels, d'*inuitiser*¹⁷⁸ les services vétérinaires et de renforcer la sécurité culturelle.

Conclusion

Le chien inuit canadien (*canis familiaris borealis*) est au cœur de relations complexes canonisées dans le contraste nature-culture, parfois l'objet d'une fracture discursive entre humain et non-humains pour certains (naturalisme) ou encore basés sur des principes animistes pour d'autres — voir ici le caractère historique de la relation Inuit-*qinmiq*.

Bien que dans l'ensemble tous aspirent à assurer aux chiens nordiques un bien-être et une éducation comportementale adéquate, la prétention à la vérité sur une gestion éthique de la population canine d'Iqaluktuuttiaq, et de ses risques associés, se bute à des incompréhensions culturelles. D'un côté, les agents coloniaux du contrôle canin (*p. ex.*, les officiers de la GRC ou des *Bylaws*) appliquant une moralité commune appuyée sur l'idée que « [...] caring for [qinmit] properly was entangled with southern Canadian

¹⁷⁸ Par l'*inuitisation*, j'entends la production et la transmission des savoirs d'un point de vue inuit dans des institutions autochtones ou décolonisées.

understandings of civility that required the display of ownership and control over animals that did not survive on waste » (Zahara et Hird, 2015, p. 183). De l'autre côté, les Inuit affirment un rapport de spiritualité et de survie avec leurs alliés canins, et la nécessité que ces derniers soient autonomes ; exposant ainsi le *qinmiq* comme un partenaire plutôt qu'un être à leur charge.

Dès lors, comment ne pas y voir le conflit éthique que se livrent des individus ayant des conceptions du monde différentes ? Mais, s'agit-il de relations d'un dualisme sans devenir commun ? Comment enchevêtrer ou balancer des rapports humains / non-humains qui semblent s'opposer (naturalisme versus animisme, pour reprendre les catégories de Descola (2005)) ?

Pour repenser ses modes relationnels, il faut d'abord considérer sérieusement que les non-Inuit sont des invités dans l'*Inuit Nunangat*, puis accepter un renouvellement des pratiques de gestions canines via leur *inuitisation*. Enfin, il faudra désapprendre, déconstruire et (re)modeler les certitudes de ce que l'on croit *être bien ou mal*.

CHAPITRE V

RÉVEIL DES PRATIQUES D'ATTELAGE DE CHIEN ET MOBILISATION COMMUNAUTAIRE

En entamant ma recherche à Iqaluktuuttiaq, j'avais pour intention de mieux saisir en quoi la pratique traditionnelle du *dogteaming* était influencée par l'histoire coloniale (population, infrastructures, législations et institutions). Cela m'a amenée à me questionner sur les transformations sociétales (*p. ex.*, sédentarisation, scolarisation, capitalisation), où la continuité des savoirs a été bafouée par l'action humaine et influencée par l'oisiveté qui résulte des transports mécanisés. Dès lors, j'ai cherché à appréhender les trajectoires des relations anthropozoologiques, pour décoder les conditions favorisant la transmission de connaissances, le tout en démêlant les obstacles au *réveil* de la pratique traditionnelle du *dogteaming*. Effectivement, comment comprendre l'engagement implicite de diverses générations et mesurer l'importance de la contribution des aînés dans la passation des savoirs ?

Dans une volonté de restitution et de souveraineté culturelle, de jeunes générations d'Iqaluktuuttiarmiutat ont exprimé une volonté de reprendre la pratique traditionnelle du *dogteaming* et de l'intégrer à leur quotidien. De ces aspirations, une société locale, la Kitikmeot Heritage Society / Pitquhirnikkut Ilihautiniq (KHS), s'est distinguée par sa détermination, en allant jusqu'à mettre son projet par écrit et à le présenter devant des subventionnaires potentiels. La soumission du projet est demeurée sans suite à ce jour, ce qui m'apparaît d'autant plus surprenant que la communauté n'existe pas en marge des prétentions canadiennes à la réparation et à la réconciliation. Malgré tout, de nombreux Inuit persistent à mettre sur pied ce mode de (ré)appropriation des

pratiques et savoirs ancestraux en cherchant des solutions de revitalisation. Cela inclut en outre la (re)connexion avec les *qinmit*, avec le territoire qu'ils parcourent et avec lequel ils existent depuis des millénaires.

Pour trouver ces solutions, il leur faut a priori identifier les défis et les mandataires de la transmission de ces savoirs et savoir-faire traditionnels. Au premier abord, il semble exister des différences générationnelles au regard de la nostalgie de la pratique de l'attelage de chien, ce qui révèle une transformation des rapports au territoire et aux chiens. Il faut donc mettre à profit ces diversités en suscitant l'intérêt des jeunes et en réinventant les modes de transmission de savoirs bilingues (anglais / inuinnagtun). Il pourrait s'agir, à titre d'exemple, de fiches éducatives annexées à des supports didactiques issus des technologies multimédias. Ces ressources interactives (tutoriels vidéo, documentaires, dictionnaire visuel, etc.) couplées à des activités intergénérationnelles favoriseraient l'apprentissage par observation, mais surtout, par expérimentation. En plus, le matériel d'apprentissage permettrait l'archivage de savoirs et savoir-faire pour la prospérité. Le rayonnement de la culture inuinnait, au sens large du terme, est favorisé ou souhaité dans le système d'éducation du Nunavut, dans la programmation radiophonique du 97.7 CFBI (la Ovayok Broadcasting Society), dans le calendrier d'activités communautaires et au sein des entreprises publiques et privées. Par exemple, l'inuinnagtun, la musique et la danse¹⁷⁹.

Les prochaines lignes traiteront en cet égard du projet de la KHS (cf. section 5.1). C'est au sein de ce réseau d'acteurs que s'est enchâssé mon partenariat, qui donne la teinte particulière aux données et propositions de ce mémoire. Seront ensuite présentées des

¹⁷⁹ En continuité avec ma démarche de recherche collaborative, je projette de m'associer avec des aînés et des plus jeunes afin de produire des capsules éducatives et ludiques portant sur des techniques et savoir-faire liés à la pratique du traîneau à chiens : construction de *komatik*, fabrication de harnais, et autres éléments dont j'ignore encore même jusqu'à l'existence.

aspirations locales identifiées pour pallier la rupture dans la tradition et les moyens envisagés pour y parvenir (cf. section 5.2).

5.1 *Projet pilote de la Pitquhirnikkut Ilihautiniq*

La société Pitquhirnikkut Ilihautiniq (KHS) s'est donnée pour objectifs de préserver et revitaliser l'inuinnaqtun¹⁸⁰, les savoirs et la culture inuinnaït ; une mission portée par de nombreux projets. Rappelons que le langage « [...] plays a critical role in our ability to communicate, but more importantly, language is an archive for each person's identity, cultural history, knowledge, traditions, memory and experiences » (KHS, s.d.-b, § 2). C'est pourquoi le réveil des pratiques d'attelage de chiens s'est déroulé d'abord par l'enregistrement d'anecdotes de locuteurs inuinnaqtun, souvent des aînés. L'idée maîtresse du projet pilote était de lancer un programme communautaire où les Iqaluktuutiarmitat auraient été invités à co-assumer les responsabilités de la gestion de l'équipe de *qinmit*. Cette initiative avait pour sous-objectifs de susciter le *communal leadership*, la solidarité de la collectivité, le partage intergénérationnel et le *traditional learning* (cf. chapitre I) ; c'est-à-dire les concepts d'*ijjuaqtaa* (ou *itdjuaqtaa*; *is imitating, copying him / her*, c'est-à-dire l'apprentissage par imitation, par mimique des gestes d'autrui) et d'*ilitvigiyaa* (*is learning from him / her / it*, c'est-à-dire l'acquisition de connaissances et/ou de compétences par l'enseignement reçu). D'ailleurs, le projet de KHS est guidé par les principes directeurs des *Inuit Qaujimajatuqangit* (*what Inuit have always known to be true* ; le savoir traditionnel) et les *Inuit Qaujimaningit* (savoirs traditionnels et épistémologies inuit, sans référence à la temporalité). Cela s'appuie en particulier sur ces fondements : *pijitsirniq* (servir la famille et la communauté), *aajiiqatigiinniq* (discuter et développer des consensus pour la prise de décision), *pilimmaksarniq* (le développement des compétences par la

¹⁸⁰ À cet égard, elle précise : « Our reality is that the Inuinnaqtun language — the foundation of Inuinnaït culture — has less than 600 fluent speakers remaining. By most estimates, it is a language that will be extinct in less than two generations » (s.d.-b, § 2).

pratique, l'effort et l'action), *ikajuqtigiinniq* (travailler ensemble dans un but commun) et *qanuqtuurniq* (innovation et ingéniosité dans la recherche de solutions).

Il serait intéressant de chercher à relever les embûches rencontrées par cette initiative citoyenne avec les justifications provenant des institutions et autorités locales (municipales et régionales) quant à son rejet. Effectivement, cela surprend d'autant plus que ce projet était soutenu par KHS car voulu par la communauté. Cela a nécessité d'obtenir des données de recherche afin de revaloriser le *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq, d'où l'objet de ce mémoire.

Qu'est-ce que cela révèle ? Sur le plan social et stratégique, la priorité est donnée aux initiatives autres pour contrer l'expérience de la colonisation ; c'est-à-dire les enjeux de la violence physique, de la surpopulation des logements, du *formal education*, des dépendances (alcool, drogue, *gambling*), du *dancing and drumming*, et du déclin significatif des locuteurs inuinnagtun.

En soi, le projet pilote se poursuit toujours et KHS a bon espoir de réussir à obtenir du financement après une refonte de leur proposition. Précisons qu'une grande part des entrevues semi-dirigées ont servi à comprendre le contexte social d'Iqaluktuuttiaq ; une investigation nécessaire pour tout *outsider*, d'où le désintérêt à archiver l'ensemble du corpus de mes données. Par ailleurs, il est envisagé par KHS de continuer la collecte des témoignages des *dogteamers* quand le contexte de la COVID-19 leur permettra.

5.2 Identification d'aspirations locales et de moyens envisagés pour y parvenir

Le réveil des pratiques d'attelage de chiens pourrait s'effectuer selon de nombreuses aspirations locales. En effet, bien que le projet pilote de la KHS semble une excellente

idée, il en existe aussi d'autres qui m'ont été révélés ou qui ont vu le jour au cours de ma recherche.

Lors des entretiens, on m'a partagé un regard autre de ce que devrait être le projet communautaire du réveil de la pratique du *dogteaming*, certains focalisant sur son potentiel touristique, d'autres sur l'aspect thérapeutique par exemple. Afin de rendre justice à ces aspirations, puisque le cadre restreint d'un mémoire ne me le permet pas, je compte m'y pencher dans le cadre d'une publication future. Pour l'instant, je vais m'attarder à ce qui est resté en surface dans les entrevues, c'est-à-dire comment stimuler les jeunes.

5.2.1 Les jeunes et les attelages de chiens : comment susciter l'intérêt ?

Un levier non négligeable pour (re)stimuler l'engouement chez les plus jeunes Iqaluktuutiarmiut, envers le *dogteaming*, serait de miser sur l'aspect sportif de la pratique. En effet, une rencontre sportive d'attelage de chiens représente un moment de retour aux sources, de rencontre et d'échanges interculturels au sein de la communauté ainsi qu'avec des Inuit de divers groupes culturels issus d'autres communautés. Des moments sportifs (et culturels) de la sorte sont de plus en plus fréquemment organisés par diverses communautés autochtones comme moyen de contrer la perte des savoirs liés à ces pratiques ainsi que l'effritement des liens au territoire ancestral qui en découle (*p. ex.*, la course de traîneaux à chiens Ivakkak, la Yukon Quest, la Nunavut Quest ou encore la Iditarod Trail Sled Dog Race). La revalorisation des savoirs s'appuie en ce sens sur diverses stratégies de revitalisation des pratiques dans des contextes de continuité coloniale.

L'intégration d'un volet *dogteaming* au Omingmak Frolics Spring Festival¹⁸¹ d'Iqaluktuuttiaq permettrait d'encourager les adeptes de courses de motoneige à

¹⁸¹ Fondé en 1976, le festival a d'abord été connu sous le nom de Sports Day. Dans les années 1970, un concours pour choisir le nom a été organisé et c'est William (Bill) Lyall, un ancien politicien, qui est sorti vainqueur.

expérimenter l'adrénaline de la vitesse autrement. De plus, l'incorporation d'un tel projet assurerait une visibilité médiatique aux *musher*, ainsi que la possibilité de bénéficier de commandites, ce qui permettrait de rendre la pratique économiquement viable et compétitive aux yeux des philanthropes ainsi qu'aux intervenants financiers, économiques et d'affaires. D'ailleurs, une telle initiative pourrait aller de pair avec les efforts déployés par l'éventuel projet communautaire co-géré par KHS et la collectivité.

Cet enchevêtrement d'initiatives est destiné à promouvoir la collaboration entre les acteurs clefs à l'échelle communautaire et nationale. Les retombées de cette coopération pourraient s'exprimer, entre autres, par la création a) d'un portail d'information centralisé pour soutenir le partage des connaissances — un forum pannational géré par les Nunavummiut par exemple ; b) d'un groupe de travail interdisciplinaire (étudiants, vétérinaires, anthropologues, aînés, etc.) ; c) d'un espace ou organisation parapluie pour mobiliser les ressources humaines et monétaires ; d) projet global intégré dans le plan de l'aménagement des terres de la municipalité. Il serait également envisageable de projeter une collaboration avec le Collège de l'Arctique du Nunavut (CAN) et des conseillers culturels pour développer et offrir des programmes tels que la médecine vétérinaire (cf. chapitre IV).

Ces initiatives devraient soutenir les efforts communs pour le réveil des pratiques d'attelage de chiens afin de continuer, d'une part, à développer et à améliorer le système d'archivage électronique pour les générations futures et, d'autre part, à améliorer l'efficacité et l'accès aux ressources en coordonnant les investisseurs en fonds propres, les banques et les organismes publics.

Quoiqu'il en soit, cela nécessiterait l'application (ou le renforcement) d'une coordination interministérielle et intergouvernementale dans le Kitikmeot au même titre que dans la région de Qikiqtaaluk. En ce sens, soulignons le programme pilote de

5.2.2 S'inspirer de l'Est (Qikiqtaaluk, Nunavik et Kalaallit Nunaat) : le modèle groenlandais et le Qimuksiq Network¹⁸³

Le déclin du *qinmiq* et de la pratique du *dogteaming* s'est observé au-delà d'Iqaluktuuttiaq, des centres urbains de l'Inuit Nunangat et du Kalaallit Nunaat (Groenland) certains participent à des initiatives tant locales qu'allochtones pour se pencher sur la situation. Parmi ces actions, je m'attarderai sur celles menées par des collaborations multidisciplinaires pilotées par Pipaluk Lykke Løgstrup (Nebula, Arctic Nomads Project), Morten Meldgaard (Qimmeq Project) ainsi que par Francis Lévesque (Qimuksiq Network) et André Ravel (Balancing Illness and Wellness at the Human-Dog Interface in Northern Canada). Ces démarches, définies par un désir de contribuer au bien-être des chiens et des Inuit, soulèvent des questions, certes propres à d'autres réalités locales et régionales, mais surtout avancent des propositions desquelles il pourrait être pertinent de s'en inspirer.

Lors de la 2^e édition de l'atelier de discussion conduit par F. Lévesque et A. Ravel, intitulé Human-Dog Interface Consultation Workshop, tenu à Iqaluit (Nunavut, Canada) en mars 2019, plusieurs recommandations ont été faites. On retient, entre autres choses, l'idée d'une personne-ressource attitrée à la vitalité culturelle du *dogteaming*, afin de coordonner les actions variées et adaptées aux réalités communautaires. Par exemple, cette personne se devra de contribuer à faire rayonner l'héritage culturel qu'est le *dogteaming*, via l'organisation d'activités de sensibilisation et de formation (*p. ex.*, concernant la santé mentale, les relations interculturelles et internationales, les savoirs liés aux *qinmit*), la planification de courses de chiens, la rédaction de demandes de subventions, etc.

¹⁸³ Il s'agit d'un réseau multidisciplinaire de chercheurs et d'acteurs-clés, qui se penchent sur les problèmes liés aux chiens dans l'Arctique canadien (Nunavik et Nunavut).

Cette initiative est pleine de promesses, mais quelle organisation aura pour mandat de chapeauter cet employé ? La fonction publique territoriale ou du Canada ? Ou encore un organisme communautaire tel que la Kitikmeot Heritage Society ? De plus, quels fonds seront utilisés pour financer le personnel et les activités ?

Les questions soulevées par cette initiative relèvent de la gestion des ressources humaines, financières et matérielles. On sait, d'ores et déjà, que les *mushers* ne peuvent remplir seuls ce mandat en raison d'un emploi du temps fort chargé. La solution proposée par les participants de l'atelier de F. Lévesque et A. Ravel consiste en une combinaison d'efforts déployés par des chercheurs impliqués et des étudiants ou anciens étudiants du Nunavut Sivuniksavut (NS), un établissement d'enseignement affilié avec l'Algonquin College à Ottawa. Cela constitue une réponse pertinente en soi. Par contre elle est culturellement axée sur la région de Qikiqtaaluk puisque l'Inuktitut joue un rôle essentiel comme outil de développement global des étudiants de la NS.

Quoi qu'il en soit, la recommandation d'une personne-ressource pour valoriser le rôle des chiens de traîneaux ainsi que pour renforcer les liens entre la culture et l'éducation mérite que l'on s'y attarde.

Une autre recommandation soulevée lors cet atelier de discussion dont j'aimerais faire état est la création de capsules audiovisuelles éducatives pour sensibiliser les Allochtones aux réalités des chiens nordiques et comment se comporter idéalement en leur présence. Se faisant, cette proposition vise à réduire les tensions interculturelles et composer avec la différence culturelle. Ces vidéos pourraient être présentées à l'aéroport notamment, une idée qui peut être réalisée sous forme d'une mini-exposition.

Pour continuer, les participants de cet atelier ont mentionné l'apport fondamental des courses de chiens de traîneaux (*p. ex.*, Nunavut Quest, Ivakkak) au maintien et la

pérennité de la pratique. Il serait donc adéquat d'estimer l'intégration d'un volet *dogteaming* au Omingmak Frolics Spring Festival d'Iqaluktuuttiaq, voire de soutenir la création d'une course de chiens de traîneaux dans la région du Kitikmeot, comme outil de (re)vitalisation culturelle.

Enfin, au cours du Human-Dog Interface Consultation Workshop, un élément crucial été souligné, c'est-à-dire qu'il y a peu de problèmes de santé canine à Iqaluit, un résultat que l'on doit aux services offerts par la NunaVet Animal Hospital (Dr Leia Cunningham) et la Iqaluit Humane Society, un organisme de bienfaisance équivalent à la NCR d'Iqaluktuuttiaq. Cette expérience de prise en charge communautaire et privée de la gestion des services vétérinaires à Iqaluit est un exemple de succès et renforce l'idée de la viabilité d'institutions de santé animale dans l'Arctique.

Dans un autre ordre d'idées, les initiatives entreprises par la compagnie Nebula, fondée par Pipaluk Lykke Løgstrup, ont contribué à l'organisation d'un symposium et d'ateliers de discussion sur les enjeux liés au *dogteaming* au Groenland ainsi que la création de matériels didactiques (*p. ex.*, livres, films et expositions d'art). En particulier, il est intéressant de soulever le Symposium Arctic Nomads qui s'est tenu à Sisimiut en 2016. Cet événement s'est inscrit dans une initiative beaucoup plus vaste, soit l'Arctic Nomads Project. L'objectif principal, du symposium du moins, était de réunir des constructeurs de traîneaux à chiens (Russie, États-Unis, Canada et Groenland) ainsi que des politiciens, des entrepreneurs, des chercheurs et autres parties prenantes. À la fin du séminaire, les participants ont rédigé 22 suggestions et recommandations (russe, anglais, groenlandais et danois) sur la façon dont la culture du traîneau à chiens peut être préservée et développée. Parmi celles-ci, plusieurs ont retenu mon attention et mérite réflexion :

Internationally

1. We view the sled dog as an important part of our common culture.
2. We include the sled dog on the UNESCO World Heritage list.

[...]

4. We record relevant terms and words relating to dog sled driving among Inuit.
5. We preserve new narratives and revitalise old myths with sled dog driving as the centerpiece.
6. We create networks for national and international collaboration between sled dog associations.

Nationally

7. We publish instruction manuals about the grooming of sled dogs and establish advice and welfare centers for sled dog owners.
8. We educate veterinarian assistants and strengthen the supervision of sled dogs in the community.
9. We publish educational materials about the sled dog for primary and secondary schools.
10. We improve the conditions for obtaining licenses for tourist sled dog drives and give the sled drivers and improve financial compensation for drivers.
11. We subsidise dog fodder for sled dog owners.

Locally

12. We relocate sled dogs moving them from isolated dog holding areas back into towns, close to their owners. We improve infrastructure and access to the dog holding areas.
13. We encourage older generations to pass on knowledge about dog sled driving to younger generations.
14. We develop teaching resources for children about hunting from a dog sled.
15. We create summer schools for children where they can learn grooming techniques of sled dogs.
16. We create transparency about possible harmful handling of dogs.

Other

[...]

22. We establish a cross border network of professional park rangers who work with sled dogs and develop exchange programs for individual rangers. (Arctic Nomads, 2017, p. 12-15)

Ces suggestions et recommandations démontrent, non seulement, un intérêt économique et patrimonial, mais attirent également l'attention sur la collaboration tant à l'échelle locale et nationale qu'internationale. D'ailleurs, il s'agit sans l'ombre d'un doute d'éléments forts utiles pour alimenter le débat, à savoir comment encourager, créer et maintenir l'intérêt ainsi que la fierté pour le *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq et, par

cela, contribuer à assurer le réveil et la pérennité la pratique. Soulignons au passage que le Qimmeq Project s'est basé sur ces 22 suggestions et recommandations pour établir le cadre de ces travaux ultérieurs, ce sur quoi j'y reviendrai plus loin.

Dans le même registre, Nebula a organisé un second regroupement en 2019, mais à Nuuk cette fois-ci et composé uniquement de participants groenlandais. Leur perspective sur la culture du traîneau à chien au Groenland et comment la faire rayonner a été résumée dans un livret (groenlandais et danois). De ces 27 suggestions et recommandations, j'en traduis quelques-unes qui me semblent appropriées pour contribuer à la revitalisation du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq :

Santé des chiens de traîneau

- # 1 Nous ne mélangeons pas les chiens de traîneau avec d'autres races de chiens.
- # 2 Nous fournissons des soins vétérinaires à tous les chiens.
- [...]
- # 4 Nous définissons comment garder un chien en bonne santé et nous assurons que tous les chiens de traîneau sont vaccinés.
- # 5 Nous maintenons nos connaissances sur la prévention des maladies chez les chiens de traîneau.
- # 6 Nous voulons définir des lignes claires autour des soins du chien de traîneau, ce qui renforce le bien-être du chien de traîneau bien-être en général.
- # 7 Nous garantissons l'accès à la nourriture traditionnelle pour chiens, comme le morse, le phoque et le poisson, et nous développons de la nourriture sèche spécialement pour les chiens de traîneau groenlandais.

Tourisme et affaires

- # 8 Nous préservons l'*authenticité* de la culture basée sur la chasse, la pêche et la chasse, et renforçons la possibilité que les touristes puissent faire des promenades en traîneau avec un *musher*.
- [...]
- # 11 Nous créons l'opportunité pour les élèves de l'école d'obtenir un stage en tant que conducteur de traîneau.
- # 12 Nous renforçons les conducteurs de traîneau dans la diffusion de l'histoire et de la culture du chien de traîneau, par exemple avec des cours de diffusion et récit.

Éducation et formation

13 Nous enseignons la pratique du traîneau à chiens aux enfants à l'école primaire et organisons des ateliers de transmission de savoirs entre les aînés et les enfants.

[...]

15 Nous créons un lycée offrant une formation touchant les compétences de base en élevage de chiens, tout comme l'école nationale du costume, et impliquons les aînés dans l'enseignement de la pratique du traîneau à chiens.

16 Nous développons et établissons une académie de traîneau à chien, qui transmet les connaissances aux jeunes générations. Cela inclus également des cours d'entrepreneuriat.

[...]

Documentation et diffusion

20 Nous décrivons comment nous avons gardé les chiens de traîneau dans notre culture, historiquement et aujourd'hui.

21 Nous mettons en place un conseil d'experts sur les chiens de traîneau qui examine et conseille la législation et les conditions des chiens de traîneau, par exemple pour les personnes qui ont des chiens de traîneau et les *By-Laws Officers*.

[...]

24 Nous renforçons et préservons l'histoire du chien de traîneau (mythologie, etc.) via des films inspirants et autres.

Autres choses

25 Nous renforçons l'intérêt du chien de traîneau pour la conduite récréative.

[...]

27 Nous créons un forum de discussion et la possibilité de commenter des sujets liés aux chiens de traîneau [Notre traduction]. (Arctic Nomads, 2020, p. 15-20)

À travers cet angle d'analyse uniquement local, il est clairement apparu des suggestions et recommandations cruciales à la préservation et au développement de la culture du chien de traîneau, qui n'ont pas été partagées ou réfléchies lors de l'édition de 2016. Certaines de ces suggestions et recommandations peuvent être pertinentes, en prenant en compte les particularités culturelles d'Iqaluktuuttiaq et, entre autres choses, du système scolaire nunavutois.

Enfin, il serait pertinent de s'inspirer des démarches entreprises par le Qimmeq Project¹⁸⁴ piloté par Morten Meldgaard. Cette initiative est une collaboration multidisciplinaire de chercheurs, de politiciens, ainsi que d'autres parties prenantes (*p. ex.*, l'organisation de traîneaux à chiens KNQK¹⁸⁵) et d'acteurs-clés locaux telle que Pipaluk Lykke Løgstrup. Il en a résulté notamment une meilleure compréhension de l'origine génétique et de la santé du chien de traîneau — y compris les causes et les moyens de protection contre les maladies, ainsi que son importance dans le patrimoine culturel immatériel.

Les résultats du Qimmeq Project ont été diffusés à travers différents médiums : articles scientifiques et populaires, exposition itinérante au Groenland et au Danemark, cinq courts métrages, un livre photo, etc. Cette visibilité publique a permis d'exposer la culture locale du traîneau à chiens, ses enjeux, et les conclusions de la recherche — y incorporant des connaissances locales et scientifiques. La coordination des diverses équipes ainsi que de la création de matériels didactiques ou de promotion sont des exemples où le partenariat multidisciplinaire est bénéfique pour les communautés scientifiques et locales, dont l'objectif commun est de contribuer à la pérennité de la pratique du *dogteaming*. Il serait intéressant de réfléchir à comment une telle initiative pourrait prendre forme dans le contexte socio-économique et culturel d'Iqaluktuuttiaq.

Conclusion

Le réveil des pratiques d'attelage de chiens a plusieurs attraits, tant pour son potentiel sportif, que pour adoucir les relations interculturelles ainsi que pour raviver un rapport au territoire et aux chiens perturbé par la colonisation. Par contre, de nombreuses

¹⁸⁴ Un groupe international de chercheurs basé à Nuuk et Copenhague.

¹⁸⁵ Kalaallit Nunaanni Qimussertartut Katuffiat.

embûches — économiques pour la plupart (cf. chapitre III ? et section 5.3), nuisent au retour du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq.

Le manque d'argent n'est pas le seul obstacle significatif qui limite l'accès à la pratique et à son rayonnement. En effet, l'absence de front commun tel que celui qui caractérise l'Arctique de l'Est canadien pèse lourd dans l'enjeu de la dépossession des savoirs par l'expérience de la colonisation. Or, ce manque fait écho, non pas à un manque de volonté, mais plutôt à des aspects non canalisés des violences coloniales et la reproduction de celles-ci à l'échelle nationale. Par cela, j'entends le peu de recherches sociales mené sur la question des *qinmit* dans l'Ouest (et la région centrale), le micromanagement d'une culture inuit dominante du Qikiqtaaluk sur celles des autres régions et l'absence d'une commission d'enquête à l'échelle de l'Inuit Nunangat — ou du moins d'initiatives d'enquêtes géociblées. Ainsi, une partie de la solution ne serait-elle pas que la Kitikmeot Inuit Association (KIA) et la Kivalliq Inuit Association initient des commissions d'enquête ?

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ce mémoire avait pour ambition, d'une part, de pallier les lacunes dans la littérature scientifique au sujet des chiens dans l'Arctique central canadien et, d'autre part, de documenter la relation Inuit-chien à Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq) au Nunavut. Il s'agissait aussi d'aborder la problématique de la (re)vitalisation et du transfert de la culture inuinnait au sujet des chiens de trait.

Comme je l'ai mentionné, peu de chercheurs se sont attardés sur les *qinmit* et ce qui enracine leurs relations avec les Inuit de l'Arctique Ouest canadien. Sous ce rapport, les seules données portant sur le sujet relevaient des périodes historiques d'avant les premières traces de sédentarisation dans les zones urbaines et l'expérimentation des premières décennies dans les villages permanents. Aucune recherche ne mesurait le rôle contemporain du chien et son intérêt en tant que patrimoine culturel immatériel dans la zone à l'étude. Il convenait alors de combler cette lacune.

Cela m'a incitée à décomposer les objectifs généraux en sous-objectifs afin de prendre en compte toute la complexité des relations que les Inuinnait entretiennent avec les chiens — y compris les spécificités reliées à l'environnement *nuna* et celui anthropisé qu'est devenu Iqaluktuuttiaq.

Pour y parvenir, il a fallu dans un premier temps faire un portrait sociohistorique de la relation Inuit-*qinmiq* ainsi qu'une réflexion sur le statut particulier du chien dans diverses organisations sociales. Ceci m'a amené à mettre en évidence l'hétérogénéité du rôle que peut endosser le chien et les traits distincts de la relation humain-

animal — un élément associé aux diverses ontologies. Or, cet aspect est fondamental à la compréhension des tensions interculturelles et de la gestion de la différence culturelle. D'ailleurs, les multiples visions du monde humain et animal ainsi que ces entrelacements sont au cœur du cadre théorique de ce mémoire. De là, j'ai pu établir une base d'analyse du contenu des données récoltées via une revue de littérature, des entretiens semi-dirigés et des discussions informelles. Il en a découlé plusieurs thématiques, elles-mêmes divisées par les propos analogues ou divergents des acteurs-clés de ma recherche, ce qui m'a permis d'atteindre les objectifs que je me suis fixés dans le cadre de ce mémoire.

Le chapitre II explore, quant à lui, plus en profondeur le portrait du développement des pratiques traditionnelles du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq, soit le déclin de la pratique (sous-objectifs 4 i), les indicateurs nécessaires pour sa vitalité et les savoirs qui s'y rattachent (sous-objectifs 4 ii, iii et iv) en plus des fondements historiques de certains défis et impasses (sous-objectifs 4 v). Cela m'a amené à discuter ce qui enracine les relations Inuit-*qinmit* et ses permutations depuis les années 1920 (sous-objectif 1 i et ii), à produire un portrait des types de chiens que l'on retrouve dans la communauté et à caractériser les relations que les Allochtones entretiennent avec eux (sous-objectif 2 i et ii).

Dans le chapitre III, je me suis attardée sur la relation Inuit-chien dans la sphère privée en regard de la sphère publique (sous-objectif 1 ii) et les obstacles à la propriété, la possession ou la garde d'un chien — un élément clef dans les défis et impasses entourant le transfert des connaissances en matière de chiens de trait dans la communauté (sous-objectif 4 v).

Le chapitre IV, pour sa part, s'étend sur la compréhension des relations que les Inuit et les Allochtones entretiennent avec les chiens à Iqaluktuuttiaq (sous-objectif 1 i et ii, sous-objectif 2 i) à savoir les différences ontologiques par exemple (sous-objectif 1 ii).

Cela m'a ensuite permis de mettre en lumière les réglementations territoriale et locale affiliées à la gestion des risques canins (sous-objectif 2 ii) et les ressources qui lui sont dévolues (sous-objectif 2 iii) tels que les soins vétérinaires. Cet état des lieux a conduit à proposer des suggestions et recommandations afin d'encourager le processus déjà entamé, entre autres, par la Northern Canine Rescue pour adapter les pratiques de gestion animalière, afin qu'elles soient culturellement respectueuses et adaptées aux spécificités de la communauté (sous-objectif 3).

Dans le chapitre V, j'ai discuté de l'aspect des modes d'interventions dans l'immédiat afin d'accroître la vitalité du *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq (sous-objectif 4 iv). De là, des suggestions et recommandations ont été émises en lien avec le contexte actuel de la communauté et les réalités autres dans l'est de l'Arctique (Qikiqtaaluk, Nunavik et Kalaallit Nunaat), afin de promouvoir la pratique du traîneau à chiens (sous objectif 4 iii et iv) et éviter les impasses présentes et futures en termes de transfert de connaissances (sous objectif 4 v).

Je ne prétends pas avoir solutionné le problème posé par les inquiétudes culturelles relatives à la quête de moyens d'encourager, de créer et de maintenir l'intérêt ainsi que la fierté pour le *dogteaming* à Iqaluktuuttiaq, mais j'ose croire que ce mémoire contribue de quelque façon au dialogue sur l'identification d'avenues susceptibles de contribuer au réveil et à la pérennité la pratique.

Si ce savoir tend à s'enrichir par le partage et la mise en place de stratégies, il peut aussi se dégrader si les démarches collaboratives et les revendications à l'autonomie des Iqaluktuuttiarmiutat en matière de gestion des *qinmit* sont annihilées. Cette possibilité fait écho à la question de comment créer et soutenir financièrement un fonds pour chacune des régions de l'Inuit Nunangat pour concevoir et élaborer des programmes administrés par des associations inuit visant à promouvoir la culture, la guérison et le bien-être des générations inuit actuelles et à venir?

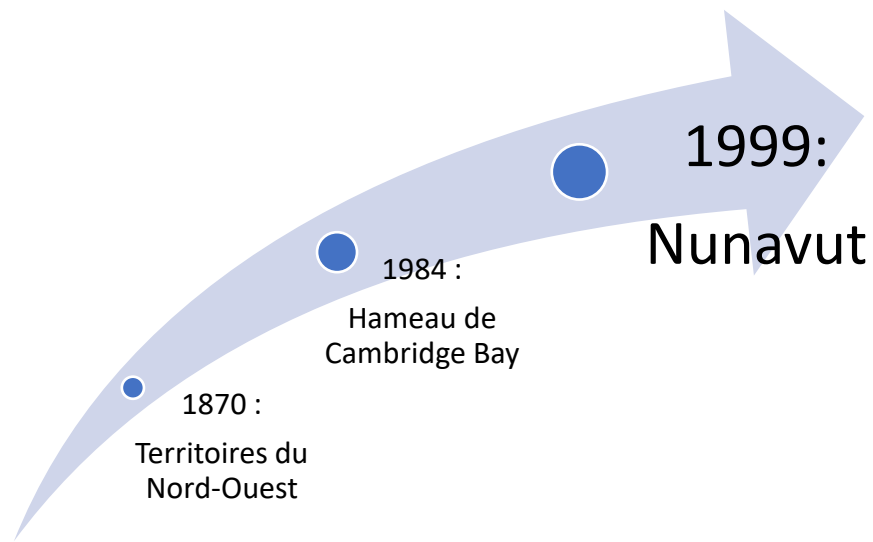
ANNEXE A

Aînés inuit et gardiens des savoirs traditionnels

La majorité des aînés présentés sont identifiés par le lieu de résidence au moment de leurs entrevues. Toutefois, comme le rappellent Laugrand et Oosten (2015), « [...] the relation between an elder and a community is not always straightforward. Some elders may have grown up in another community, they may identify more with a specific category (*e.g.*, [Kangiryuarmit]) than with a specific community and so forth » (362). Je présente aussi dans cette liste des informateurs inuit de la Kitikmeot Heritage Society (KHS) et du Nunavut Arctic College (NAC).

Amegainek, David	Aîné d'Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay)
Kuptana, Georges	Aîné d'Umingmaktok (Bay Chimo)
Okhina, Jimmy	Aîné d'Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay)
Okhina, Margaret	Aînée d'Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay)

ANNEXE B
Législations canadiennes touchant les chiens



<i>Consolidation of Dog Act</i>	• 2011 [1998]
<i>Animal Control By-law</i>	• 1995
<i>Dog Act</i>	• 1988
<i>Ordinance Respecting Dog</i>	• 1929

ANNEXE C

Pensionnats autochtones : l'expérience des Inuinnait

Les Iqaluktuuttiarmiutat ont fréquenté les écoles suivantes dans le cadre du régime des écoles résidentielles. Les dates citées sont liées à la période d'activités des institutions.

1. Écoles confessionnelles :

a. Anglicane

1894-1937 : St-Peter, Hay River, T. N.-O.

1929-1936 : Shingle Point, Fort McPherson, T. N.-O.

1955-1976 : Fleming Hall, Fort McPherson, T. N.-O.

1959-1975 : Stringer Hall, Inuvik, T. N.-O.

b. Catholique

1867-1960 : Sacred Heart, Fort Providence, T. N.-O.

1903-1957 : St-Joseph, Fort Resolution, T. N.-O.

1926-1959 : Immaculate Conception, Aklavik, T. N.-O.

1957-1975 : Breynat Hall, Fort Smith, T. N.-O.

1960-1985 : Grandin College, Fort Smith, T. N.-O.

2. Écoles non-dénomiales :

1958-1994 : Akaitcho Hall, Yellowknife, T. N.-O.

1964-1997 : Federal Hostel, Cambridge Bay, T. N.-O. / NU

ANNEXE D

Meat pack program



BEEF BURGER
BURGER DE BOEUF
6 x 142g

Nutrition Facts	
Valeur nutritive	
Per 100g	
Pour 100g	
Calories 305	% Daily Value
	% valeur quotidienne
Fat / Lipides 26 g	40%
Saturated / saturés 11 g	55%
+ Trans / trans 0 g	
Carbohydrate / Glucides 0 g	
Fibre / Fibres 0 g	0%
Sugar / Sucres 0 g	0%
Protein / Protéines 16 g	
Cholesterol / Cholestérol 75 mg	
Sodium 62 mg	3%
Potassium 247 mg	5%
Calcium 10 mg	1%
Iron / Fer 2 mg	14%
*5% or less is a little, 15% or more is a lot	
*5% ou moins c'est peu, 15% ou plus c'est beaucoup	
INGREDIENTS: BEEF	
INGRÉDIENTS: BOEUF	

CHICKEN BREAST SEASONED
POITRINE DE POULET ASSAISONNÉE
2kg

Nutrition Facts	
Valeur nutritive	
Per ½ breast (125 g)	
Pour ½ poitrine (125 g)	
Calories 100	% Daily Value
	% valeur nutritive
Fat / Lipides 1 g	1%
Saturated / saturés 0.3 g	2%
+ Trans / trans 0 g	
Carbohydrate / Glucides 0 g	
Fibre / Fibres 0 g	0%
Sugar / Sucres 0 g	0%
Protein / Protéines 24 g	
Cholesterol / Cholestérol 60 mg	
Sodium 260 mg	11%
Potassium 225 mg	5%
Calcium 10 mg	1%
Iron / Fer 0.75 mg	4%
*5% or less is a little, 15% or more is a lot	
*5% ou moins c'est peu, 15% ou plus c'est beaucoup	
INGREDIENTS: CHICKEN BREAST, WATER, SALT, SODIUM PHOSPHATE	
INGRÉDIENTS: POITRINE DE POULET, EAU, SEL, PHOSPHATE DE SODIUM	



LEAN GROUND BEEF
BOEUF HACHÉ MAIGRE
5 x 454g

Nutrition Facts	
Valeur nutritive	
Per 100g	
Pour 100g	
Calories 223	% Daily Value
	% valeur quotidienne
Fat / Lipides 16 g	25%
Saturated / saturés 6 g	80%
+ Trans / trans 0 g	
Carbohydrate / Glucides 0 g	
Fibre / Fibres 0 g	0%
Sugar / Sucres 0 g	0%
Protein / Protéines 19 g	
Cholesterol / Cholestérol 65 mg	
Sodium 58 mg	2%
Potassium 309 mg	7%
Calcium 7 mg	1%
Iron / Fer 2 mg	14%
*5% or less is a little, 15% or more is a lot	
*5% ou moins c'est peu, 15% ou plus c'est beaucoup	
INGREDIENTS: BEEF	
INGRÉDIENTS: BOEUF	

BREAKFAST SAUSAGE
SAUCISSE DU PETIT DÉJEUNER
2 x 1KG

Nutrition Facts	
Valeur nutritive	
Per 2 sausages (75 g)	
Pour 2 saucisses (75 g)	
Calories 257	% Daily Value
	% valeur nutritive
Fat / Lipides 24 g	52%
Saturated / saturés 10 g	50%
+ Trans / trans 0 g	
Carbohydrate / Glucides 4 g	
Fibre / Fibres 1 g	4%
Sugar / Sucres 0 g	0%
Protein / Protéines 7 g	
Cholesterol / Cholestérol 38 mg	
Sodium 533 mg	22%
Potassium 0 mg	0%
Calcium 75 mg	7%
Iron / Fer 1 mg	7%
*5% or less is a little, 15% or more is a lot	
*5% ou moins c'est peu, 15% ou plus c'est beaucoup	
INGREDIENTS: PORK, BEEF, WATER, TOASTED WHEAT CRUMBS, WHEAT FLOUR, SALT, CELLULOSE FIBRE, SPICE, CALCIUM CHLORIDE, SODIUM ERYTHORBATE, VEGETABLE CASING (WATER, GLYCERINE, CALCIUM ALGINATE, SMOKE FLAVOUR, CELLULOSE FIBRE) CONTAINS: WHEAT	
INGRÉDIENTS: PORC, BOEUF, EAU, CHAPELURE DE BLÉ GRILLÉE, SEL, FIBRE DE CELLULOSE, ÉPICE, CHLORURE DE CALCIUM, ERYTHORBATE DE SODIUM, BOYAU VÉGÉTAL (EAU, GLYCÉRINE, ALGINATE DE CALCIUM, SAUVEUR DE FUMÉE, FIBRE DE CELLULOSE), CONTIENT: BLÉ	



PRIME RIB STEAK
STEAK DE CÔTE PRIME
4 x 285g

STRIPLOIN STEAK
STEAK DE CONTRE-FILET
4 x 160g

SWISS STEAK
BIFTECK À LA SUISSE
4 x 250g

BEEF STIR FRY STRIP
BANDEAU DE BOEUF SAUTÉ
2 x 450g

CHICKEN DRUMSTICK
PILON DE POULET
1.2kg

CHICKEN THIGH
BONELESS / SKINLESS
CUISSE DE POULET DÉOSSÉE
1kg

CHICKEN THIGH
BONE AND SKIN ON
OS DE CUISSE DE POULET ET
PEAU
1.2kg

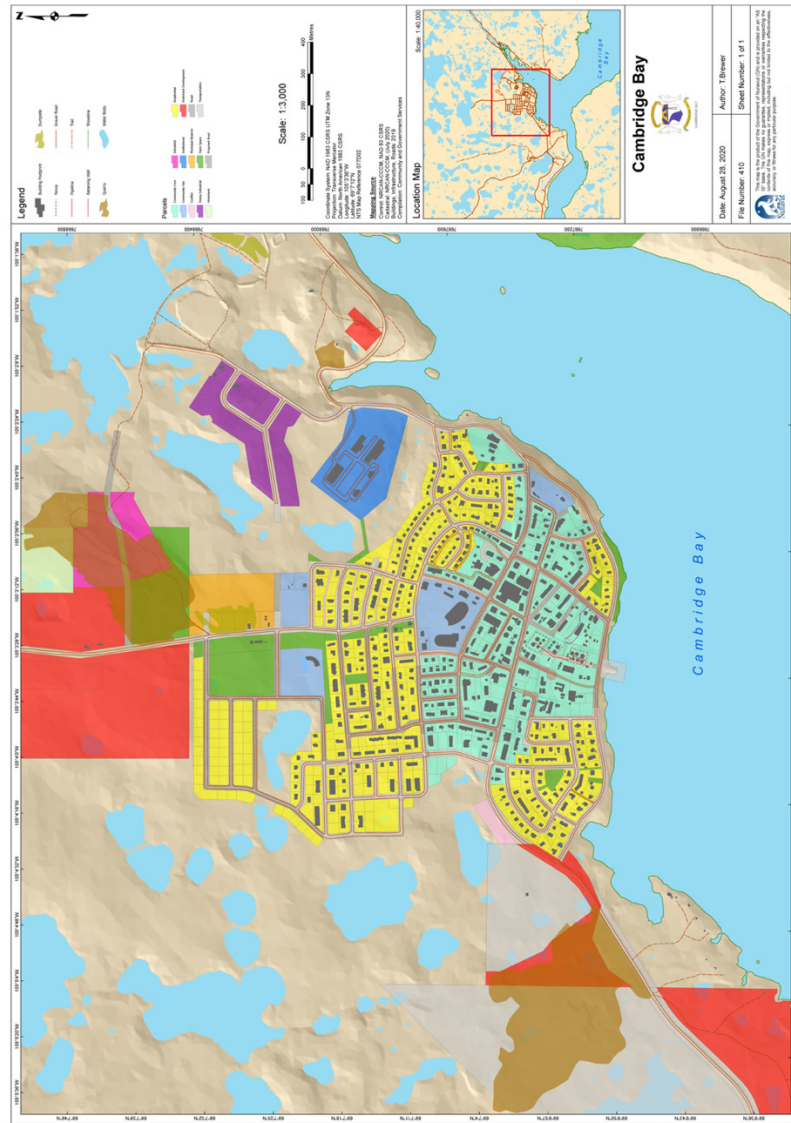
PORK CHOP BONE IN
CENTER-CUT
CÔTELETTE DE PORC
AVEC OS AU CENTRE
2 x 225g

PORK CHOP BONE IN
CÔTELETTE DE PORC AVEC OS
4x125g

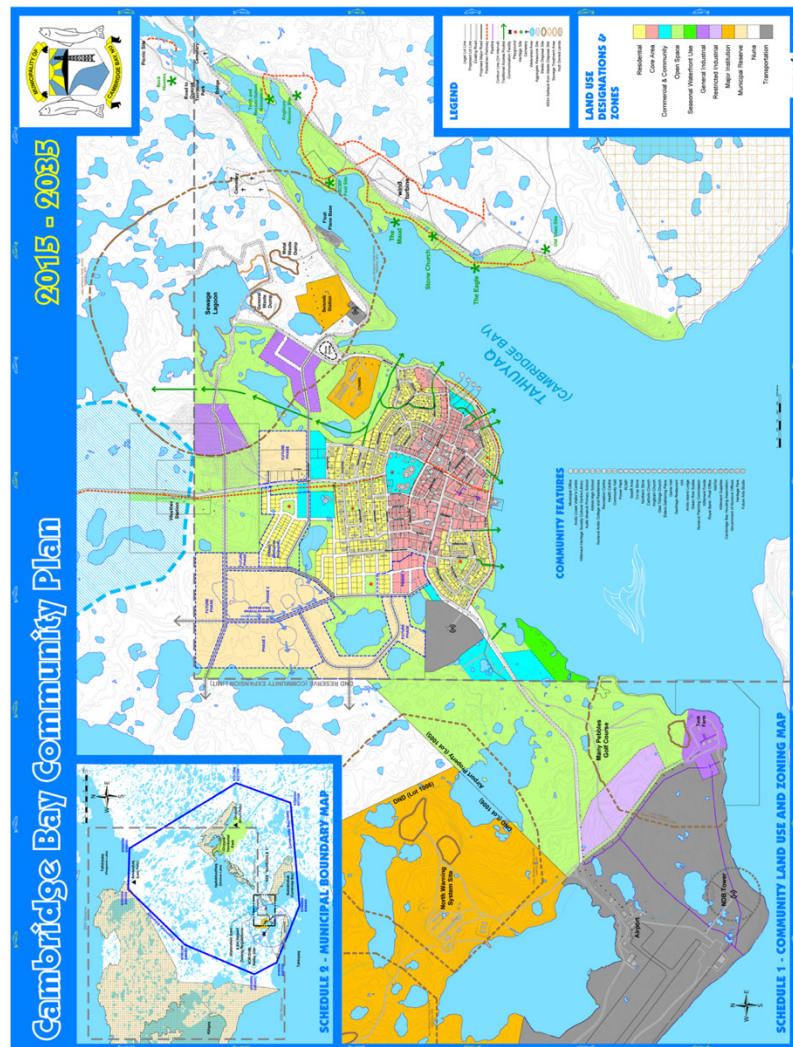
PORK SIDE RIBS
CÔTES DE PORC
1.25kg

ANNEXE E

Cambridge Bay: Base Map



ANNEXE F
Cambridge Bay Community Plan (2015-2035)



[illegible]

ANNEXE H

Questionnaire : l'entretien semi-directif

1. Anglais

Introduction (Note if it's a man or a woman, also if it's an elder.)

- Where were you born? Which year?
- When did you come to Nunavut/Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq)?
- What is your occupation?
- Have you ever owned a dog?
 - How many dogs did you have?
- How important is having a dog in your family? Why?
- What is the best thing about having a dog?
- What is the worst thing about having a dog?

Organizations servicing dogs and owners

- What is your organization's mission? What is the specific reason it exists?
- What sort of services does it provide?
 - What results have you witnessed due to your services?
- With whom does your organization collaborate? Please list your collaborators and describe what they do.
 - What motivates you to be part of the organization.
- Consider the activities that your organization is involved with.
 - What is working well?
 - What is not working well?
- Does your work:
 - Focus on changing culture or policy? Please describe.
 - Focus on direct aid to dogs or owners? Please describe.

- Consider any work that your organization does with other entities for the betterment of dogs and or owners.
 - Which entities do you work with?
 - What is each organization's function in the relationship?
 - Are there future plans to expand this collaboration?
 - Please describe the relationship between your organization and the public.
- Do you work to manage the perceptions of the community in relation to your organization?
 - Please describe the measures you take.
- What are your strategies for assessing local needs and resources?
 - How could you increase trust and respect from the community?
 - How could you improve the community relationship?

Dog's status in the community

- Over the past few decades, did you notice any change in the dog's relationship with Inuit? What have you noticed?
 - Please define and describe the most important cultural change towards dogs in the history of Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq).
- What is the traditional Inuit dog culture? Is it the same for Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq)?
- Do you recall events in Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq) where dogs represented a threat to health and safety within the community? Can you give some examples?
 - In addressing these issues, whom should follow-up and implement safety measures to reduce the risks?
- Are you satisfied by the current actions of the bylaw and the NGOs to manage dogs?
 - Do these bylaws and activities respect the Inuit way?
 - Do you have any ideas to improve dog management which would show greater respect for the Inuit way and still follow the public regulations?
- Do you see a distinction between various dogs and dog owners in town?
 - Are dogs owned by dog-drivers different from pets or protection dogs owned by Inuit or by non-Inuit?
 - What are the benefits and drawbacks to having loose dogs or tied up dogs?
 - How much of a dog's behavior is born in them, how much is learned?
- Do the dogs still have jobs today?
 - What are these jobs?
 - Are there dogs without jobs, and how do they compare to the dogs with jobs?

- What is a dog's place in Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq)?
- Can you tell me more about dogs in Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq)?

Dog care

- What is your opinion about the vet and dog care services in the community?
 - Do you think dogs need vaccines?
 - In your point of view, which dog vaccinations are necessary, and which are not?
 - Do you vaccinate your dog? (Why or why not?)
- What do you do when your dog is sick?
 - What are your options? Who and/or which organization can help you?
- Do you think dogs should be sterilized (neutered or spayed)?
 - Does your opinion change based on whether the dog is male or female?
- Do you think people should or should not be allowed to have an outdoor dog?
 - What is the best outdoor dog breed?
 - Where should outdoor dogs live? In the community or on the land?
 - Please describe the different places you've seen outdoor dogs.

Dog's place/Dog's definition(s)

- How do you define your dog?
 - Prompt with examples if necessary: as a pet, a guard dog, a hunting dog, a sled dog?
 - Do you train your dog for any specific tasks?
- What practical and/or emotional benefits have been provided by your dog?
- What difference do you see between dog breeds?
 - Do you have any dog breed preferences? Why?
- Have you had a favourite dog? What made that dog better than others?
- Do you believe in any special procedures or traits that make a dog "good"?
 - What is a "good" dog?
 - What behaviour is acceptable for a dog.
- What behaviour is unacceptable? How can you prevent it?
- Do you have an opinion on the training of dogs for better behavior?
- Please share some dog names you have heard used.
- What is your opinion on the dog/owner bond?
- Do dogs and owners sometimes affect each other's health, negatively or positively?

- What would you say is, from your perspective, the most commonly held misconception about the relationship between the Inuit and dogs?
- Have you experienced racism or criticism regarding your behavior towards dogs?
- What are traditional methods/frequencies for feeding dogs? Is there any specific part of the land food they would eat?
 - Do you agree with this schedule, or would you adapt it in some way?

Overall situation

- Are there any dog related bylaws that could be created or removed that would make more of the Cambridge Bay dogs and residents happy?
- Will reconciling traditional dog culture with bylaws and not for profit organizations make dog ownership in Cambridge Bay better?
- How can we get a clear picture of the storied history of the traditional relationship between Inuit and dogs without the stories losing meaning when they are read by those who do not understand core Inuit values?
- Would you like to see a more traditional view of dogs come back? What would that look like?
- How can we preserve what remains of the traditional dog culture in Cambridge Bay?
- Is there anything that makes the bond between dog and human stronger?
- Does termination have a part to play in the treatment of sickness in dogs?
- To what extent if any do southerner's shape the culture of dogs in Cambridge Bay?
- Do you have any final thoughts that we didn't cover on what you think of a dog's role in present day Cambridge Bay?

II. Inuinnaqtun

Hivuniquhuut (Naunaittuq angutaugumi arnaugumiluuniit, inirnikhaugumittauq.)

- Humili inuuhimajutit? Hup ukiunga?
- Humili Nunavunmunngauhimajutit/Iqaluktuuttiaq (Iqaluktuuttiaq)?
- Hup havaaqaqqit?
- Qinmirmik nanminiqaraluaqqit?
 - Qaffinik qinmiqaraluaqqit?
- Qanuq aturnarluaqqa qinmiqariami ilaptingni? Hungmat?
- Huna nakuutqijauva qinmiqariami?
- Huna nakuutqijaunngilaq qinmiqariami?

Timiujut kivgaqtuijut qinminut nanminiqagtunullu

- Hunaugami timivit hivumuurutigijangit? Hungmalli qanuriliuramik aturnaqhiva?
- Qanurittumik ikajuutaugamik atuqpagaat?
 - Qanurittut iniqhimaningit tautukhimaviuk kivgaqtiuliravit?
- Kitkut timiviti ikajuqatigiikpaktut? Titiraqhimalugit ikajuqtigiiktut tukiliuqhimalugillu hulivangmangaat.
 - Hup quviagilluaqtatit upainnaqhugu ilagijaami timiujunut.
- Ihumagilugu hulidjuhiit timiujunit ilagiinnaqtatit:
 - Huna havattiarnaqqa?
 - Huna havattianngitpa?
- Havaativit:
 - Hivunigilugu aallannguqtiriangani pitquhiq atuagarniluuniit? Tukiliurlugu.
 - Hivunigilugu ikajuutit qinminut nanminirijangilluuniit? Tukiliurlugu.
- Ihumagilugu havaatigut timiutivit havalipagaat aahiillu piqaqhimajut nakuuqpiariangani qinminut nanminiqutingillu.
 - Hup piqatigijatit havaqatigivakpiuk?
 - Qanuq tamait timiujunut hulivaktut ilagiikhimajut ?
 - Hivumuurutauvaktut upalungajautikhanut angikikhimagiangani
havaqatiikhimajunut?
 - Tukiliuqhimalugu ilagiiktunut ukunangat timiujunut kitunuliqaat.
- Havakhimavit munarijaamingnit nunaptingni tautukhimavaktaat ilagiivluniuk timiviti ?
 - Tukiliuqhimalugu maligautiliqpaktatit.

- Hunaugamik parnaijaivikhatit qaujihariami nunaqatigiikpit pijumajainnit ikajuutikhangillu ?
 - Qanuq ukpiqpiaqhimaviuk inuuttiarnigullu nunaptingni?
 - Qanuq ihuarjuummilaaqqa nunalingni ilaqatigiiktunut?

Qinmiup ilitquhia nunalingni

- Qangannguqtuq, nalunaiqhiviuk aallannuqpalliava qinmiup ilagiiktunut Inuinnainut? Hunali nalunaiqhivit?
 - Tukiliuqhimalugu naunaiqhimalugulu hunali aturnatqijauva pitquhirnigut aallannuqhimajuq qinminut qangaraalungmiunut Iqaluktuuttiarmiunut (Iqaluktuuttiaq).
- Hunauva pitquhirijangit Inuit qinmiutigut? Aadjigiikhimava haffumani Iqaluktuuttiaq (Iqaluktuuttiaq)?
- Qaujimagaluaqqiuk hulivangmangaat Iqaluktuuttiaq (Iqaluktuuttiaq) taimaa qinmit hivuuranaqhimagaluaqtut inuuharnut qajagijauvluni iluani nunalingni? Aallat uuktuutigilaaqqiuk?
 - Turaarviujaami akihautit, ihivriuqtauffaarmigialik unalu pilimmakharlugillu hivuuranaittumik uuktuutigijangit ingattaqhiittailivlutik?
- Naammagiviuk ublumimut upautivikhaat haffumani maliguarunmi unalu Nunavut Kavamat Timinganit munarijaami qinmit?
 - Tahapkuat maliguarutit hulidjuhiillu inuuttiarnaqqa Inuit ilitquhiannut?
 - Ihumagiviuk ihuarjuummirahuariami qinmiq munarijakhamut taimaa inuuttiarnatqijaujumik Inuit ilitquhianut malikhimainnarlugillu kavamaita maligautaanit?
- Aallamik tautukhimaviuk aallatqiit qinmit nanminiaqtunullu nunaptingni?
 - Qinmit nanminirijaujut qinmiliqijuktut aadjikkiinngittut qinminut piqpagilluaqtangitInuinnainnit uvunga Inuinnaunngittunut?
 - Hunaugamik ikajuutauvat ajurnaqtunigluuniit hamanngat qinmit ipiutaqanngittunut uvanngat ipiutalingnit qinmiit?
 - Qanuq qinmit ilitquhiita inuuhimajauvat, ilitquhirilluaqtangilluuniit?
- Qinmit huli havaaqaqqat ublumimut?
 - Hunaugami hapkuat havaangit?
 - Qinmit havaaqanngittut, qanuqtut aadjigigugitkumi qinminut havaaqaqtulingnut?
 - Hunali qinmit inikhaqaqqat iluani Iqaluktuuttiarmi (Iqaluktuuttiaq)?
- Ilittuqhimalaaqqit qinmirnut Iqaluktuuttiarmi (Iqaluktuuttiaq)?

Qinmirnut munaqhainiq

- Qanuq ihumagiviuk qinminut munaqhiujunut unalu qinmiq munaqhiqarvikhaq nunalingni?
 - Ihumagiviuk qinmit kapittitukhaujut?
 - Ilingnit qanuq ihumagiviuk, qinminut kapittitukhanut aturnaqa, hup aturnaitpat?
 - Qinmivit kapittipaktatit? (Hungma hungmalikia?)
- Hulivakpit qinmitit aanniaraangamik?
 - Qanuq pukukhimalaaqqiuk? Kina unalu/timiujunilluuniit ikajuqhimalaqaatit?
- Ihumagiviuk qinmit kapittitaujukhat (irniulaiqhimajukhat uvvaluuniit pilakhimajukhat)?
 - Hamna ihumagijait aallanguqtauva qinmiq arnauumi anguhalluugumiluuniit?
- Ihumagiviuk inuit qinmiqahimajukhat iglum iluani aniiqhimainnaqtukhat?
 - Huna ihuatqijauva qinmi manirarmiinginnarumi?
 - Qinmit aniiqhimainnarumik humiittukhaujut? Nunalingni manirarmiluuniit?
 - Hamna tukiliuqhimalugu aallatqit nunami tautukhimajait hilamiinninnaqtut qinmit.

Qinmit iningit/Qinmit tukiliutanga(t)

- Qanuq tukihuiqhimajait qinmivit ?
 - Qilamik ilittuqhimalugit pigiaqaqqat : piugilluaqtatit, munaqtiujuq qinmiq, anguniajuktuk qinmiq, aalliaqtuqtuk qinmiq ?
 - Ilihautivakpiuk qinmivit hulijukhamaat ?
- Qanuq atuinnaqhugit unalu/uuminngaluuniit ikpighukpiuk ikajuutaujut ilaliutihimajait qinmivit ?
- Huna aallatqiinguva tautukhimajait qinmit qinminnualingnit ?
 - Ilvit pinnariviuk qinminut aallangujunit ? Hungmat ?
- Ilvit pinnarilluaqaqqit qinmimik ? Taamna qinmiq atunitqijauvak aallanit ?
- Ukpiriviuk aturialingnit ilitquhilingnilluuniit qinmiq “nakuujuq” ?
 - Hunaugami “nakuujuq” qinmiq ?
 - Huna ilitquhiqaqqa naammakpiaqtumik qinmiq.
- Huna ilitquhia naammangitpa ? Pittaililaaqqiuk qanuq ?
- Qanuq ihumagiviuk ilihautikhanut qinmit naammataqijaulaqtut ilitquhirnut ?
- Uqarvigilugit ilangit qinmit atiita tuhaumaliqpaktatit.
- Qanuq ihumagiviuk taamna qinmiq/nanminirijangit aktuqhimajangit ?

- Qinmit nanminirijangillu ilaangit ihuiluutauvagaat inuuhianut, naammagijaunngittumik naammagijaujunigluuniit ?
- Qanuq nipliriniaqqiuk, ilvit ihumagijatit, ilaani ihuittutut itpaktut ilagiikhimanirnut Inuit qinminullu ?
- Qanuq qaujimavakpiuk inuglugijunut unnirliuqhimajunulluuniit ihumagijatit ilitquhirijatit qinmit mikhaagut ?
- Hup pitquhitigut malikhimavagaat/atuinnaqhugillu niqhiugaangat qinminut ? Humili niqhiuqhugit manirarmi niqit nirijuktait ?
 - Angiqhimagijat inikhaanit, uuminngaluuniit ihuarijamingnit itpat ?

Tamatkiumaninga qanurilinganinga

- Ilagijakhalik qinmiq ilaita maliguarutit naulaaqhimajut ahivaqtaulaaqtut taimaa Iqaluktuuttiaq nunaqatigiiktut qinmit quviahuutigilaaqtut ?
- Taimaa ilaqatigiigumik pitquhirijangit qinmiq pitquhirijangit maliguarutilingnit unalu maniliurahuanngittunut timiujut qinmiq nanminirijangit iluani Iqaluktuuttiaq naammaktumik ?
- Qanuq tutqittiarnaqtumik tautungnarniaqqa unipkaarjauvaktuq pitquhituqangit haffumani pitquhirijangit ilagiiktut Inuit unalu qinmit taimaa unipkaangillu tukihittiaquvlutik taiguaqhimajaujut uvunga kangiqhinngittunut Inuit ukpiruhuutainit ?
- Tautugumajatit pitquhirijangit tautukhimajangit qinmit tikiffaarmiluni ? Qanurli tautungnaqqa ?
- Qanuq tammaqtailinahuarluni hamna pitquhituqangit qinmiq pitquhiit iluani Iqaluktuuttiaq ?
- Hunali katilviuningit ukunangat qinmiq unalu inungnut hakugikhilaaqqa ?
- Hamna iniqpiaqhimajuq ilagijaa munaqtiunirnut aanniaqhimajunut qinmit ?
- Hup takiniqhautaanit piqarniqqat hivuraanirmiuttanit iliktirutaanit pitquhiq qinmit iluani Iqaluktuuttiarmi ?
- Ilvit iniqpiaqtumik ihumaviuk niplirihimaittaqqut qanuq ihumagijatit qinmip inikhanut atuqtangit tadja ublumi Iqaluktuuttiarmi ?

ANNEXE I
Formulaire de consentement

1. Anglais

<p>Dog's Physical and Social territories in Nunavut:</p> <p>An analysis of Human-Animal Relations in Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq), Nunavut.</p> <p>Name and Institutional Affiliation of researchers Roxanne Blanchard-Gagné, MSc Student, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)</p> <p>Supervisor: Francis Lévesque, Professor, École d'études autochtones, UQAT</p> <p>Co-supervisor: Thora Martina Herrmann, Associate Professor, Department of Geography, University of Montreal</p> <p>Sponsor or Funding Source Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC)</p> <p>Ethics Certificate UQAT: 2019-01 – Lévesque, F. NRI: No. 01 019 19R-M</p>

Preamble

We are doing a research project on the dog human relationship and we ask that you partake in an **individual interview of approximately 60 minutes on the history and culture of dogs in the community of Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq)**. All pertinent information is enclosed within this document. Please take the time to read it and understand your part in the research.

Along with your rights and the responsibilities of the surveyors, these documents explain the goal, procedures, benefits, risks and disadvantages of the study.

Part of the success of this study relies on informed consent, which can only be received if you fully understand the documents and questions. Please contact **Roxanne Blanchard-Gagné** with any questions you may have as this will improve the survey as well as your experience taking it.

Research Goal

The animal human relationship has changed dramatically in recent decades. Both local and regional authorities have implemented controls to protect the health of animals and humans using southern templates and ideals. The research aims to create a body of work that can shed light on any discrepancies between current trends and cultural norms in Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq). With Hamlet approval and direction, the confidential portion of this survey could be used to improve the bylaws governing pet ownership within Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq) as well as other cities and hamlets in the north. The study will require the participation of at least 20 citizens of Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq) of a minimum age of 18.

This study contributes to a larger body of work which focuses on the management of dog population within Nunavut and Nunavik. The team doing this research is using a multidisciplinary approach which hopes to give a greater scope of relevance to the group of projects.

Description of participation

The subject will be asked to take part in a verbal interview.

The subject will be interviewed in a place of their choosing within Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq). To ensure consistency and accuracy, the interview will be recorded, and an interpreter will be present for the benefit of both parties, if necessary. Both of these stipulations are optional and based upon the expressed consent of the subject.

Benefits that your participation may provide

Beyond the creation of a document that can be used by the local community to bring public opinion and bylaw more in line and the furthering of public understanding of the Inuit way, there is no direct personal benefits for participation in this study

Risks and disadvantages that your participation may involve

The research team sees no risk applicable to subjects of the study. This study will require the time to travel and answer the requested questions. Nothing further will be asked of participants.

Commitments and measures to ensure confidentiality

The study is designed to adhere to the confidentiality of the participants to their own comfort level. All information will be protected and anonymous with the exception of those participants who sign that they would like to be named. All other personal information will be destroyed within the scope of the survey and coded to ensure that all opinions expressed are disassociated from the individual. Only Roxanne Blanchard-Gagné and Francis Lévesque, her supervisor, will be able to access the remaining survey records. All remaining records will be retained for a period of seven (7) years from the date of the project completion.

Participants wanting to retain their identity in the records of this project are welcomed to sign the personal information release which is located below. Please note that this is optional, and your choice will have no bearing on the report or its findings.

I want my name to appear in the publications related to the research (report, articles, etc.):

_____ **Date:** _____

This consent can be withdrawn at any time, and withdrawal will not be questioned. Please contact Roxanne Blanchard-Gagné to make these arrangements.

Compensation

You will receive a 50\$ card from the Iqaluktuuttiaq CO-OP for traveling and time compensation.

Marketing of results and conflicts of interests

This research is not intended for marketing purposes. Roxanne Blanchard-Gagné has no knowledge of any conflict of interest to declare.

Dissemination of results

The purpose of this research is the creation of a thesis plus a minimum of one additional scientific paper. A report on the current beliefs and culture of the dog owner relationship will be distributed and the scope of this work will be Nunavik and Nunavut. Upon request, this report will be provided to all respondents who request it, (in English and eventually in Inuinnaqtun) and will be discussed in a public meeting in Cambridge Bay (Iqaluktuuttiaq) where copies will be made available for anyone who wants.

Future studies

The remaining information, once the participants who wish to be anonymous are made so, will be available to Francis Lévesque for his work on two projects (*The Inuit and their Dogs: Human-Animal Relations in Nunavik and Nunavut Today*) and *Qimuksiit: A Multidisciplinary Network on the Relationship between Inuit, Qimmiit (dogs) and Public Institutions in the Central Arctic (Nunavik and Nunavut)*, which strives to explain how Nunavik and Nunavut conceptualize their relationships with dogs.

Liability provision

Participation in this study does not waive any of your rights or protect Roxanne Blanchard-Gagné, Francis Lévesque or UQAT from their professional and legal responsibilities to the protection of your information or privacy, not any other legal or professional responsibility.

Participation in a research is on a voluntary basis

To adhere to the UQAT code of ethics and to respect and freedom of each respondent, participation in this research must be voluntary. All respondents have the right to withdraw from the project, to terminate your involvement, and/or to request that your interview notes and recordings be destroyed.

For any additional information regarding your rights, please contact the Ethics Committee at:
Ethics Committee on Research Involving Humans

UQAT

Vice-Rector, Teaching and Research

445, boul. de l'Université, Room B-309

Rouyn-Noranda (QC)

J9X 5E4

Telephone: (819) 762-0971 # 2252

Toll-Free: 1 (877) 870-8728 #2252

2. Inuinnaqtun

Qinmip Timingat Inuuhingallu nunallaanmi iluani Nunavut:

Hamna qaujiharniq Inungnut-Anngutikhanut Ilagijaujut iluani Iqaluktuuttiaq, Nunavut.

Atian unalu Iliharjuarninga Ilagijangit qaujihaqtit

Roxanne Blanchard-Gagné, Iliharjuarnianut Ilihaqtuq, Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue (UQAT)

Kamagiji:

Francis Lévesque, Ilihaijirjuaq, École d'études autochtones, UQAT

Kamagiqatigiji:

Thora Martina Herrmann, Timiqutingat Ajuittuq Ilihaiji, Nunaujaliqiniq Havagvia, Iliharvigjuangani Montreal

Ikajuqtut uuminngat Maniliqinirnut Ikajuqtut

Atauttimuuqtut qaujihaqtit unalu Inungnut Qaujihaqtut Katimaqatigiit (SSHRC)

Hivuniquhuutugut Iltaridjutik

UQAT: 2019-01 – Lévesque, F.

Nunat Qaujihaqtulijit Iliniarvigjuangat: No. 01 019 19R-M

Hivuniquhuut

Qaujiharnirnut havaarijavut inungnut qinminullu ilaqatigiiktut apirijaffi ilaujungaqtutit uvani **ilagiihimaittumik unipkaaliuqtukhat 60 takilrainnaatiguuqhimaniaqtuq pitquhituqangit pitquhingillu qinmiit iluani nunalingni uvani ndividual Iqalukttuuttiaq.** Tamainnut nalaumattiaqtumik nalunaitkutaq iluaniittut uvani titiraqhimajumi. Taiguattiaqhimalugu kangiqhittiaqhimalugulu ilagijakhatit iluani qaujiharnianut.

Haniruuqhimajuq pijunnautivit munarijakhatillu qaujihaijiujut, tahapkuat titiqqat tukiqattiaqhuni hivuniquhuut, auladjutikhat, ikajuutikhat, ihuidjaulaaqtut unalu naammagijaunngittulluuniit qaujihaqtunut.

Ilagijangit ajurnanngittpiaqtangit qaujihaqtut ittuuvluni ilitturnaqtumik angirutaanit, taimaa tunijaulaaqtut kangiqhittiaqhimagunni titiqqaitigut apiqquutingillu. Turaarvigilugu **Roxanne Blanchard-Gagné** apiqquutiqaruvit taimaa ihuarjuumminnaqtuq hamna qaujihainiq qaujimajatillu atuqhimajatit.

Qaujiharniuq Hivunikhaa

Una anngutikhaq inunngnullu ilagijaujut aallannguqpiqhimaajuq qangaraalungmi. Tamarmik qanilruani aviktuqhimajumilu aulattittijit pilimmakhaqhimajangit auladjutaanit hapumminahuaqhugit inuudjuhia anngutikhanut inunngnullu parnautigivlugit ahinirmiunnit hivuraanngat atuinnaajuktangit ihumagijangillu. Una qaujiharniq hivumuurutihimajangit auladjutigilugu havaangit taimaa qaummagikhilaaqtut ajuqhautigijangit ukunani atuinnaqpagaat ilitquhingit unalu pitquhirijangit ihuaqutingit iluani Iqaluktuuttiaq. Ukunanngat Haamlat angiqtaaqhimajainnit unalu aulavikhangit, hamna ahinut uqarnanngittuq haffumani qaujiharningit aturnaqhuni ihuaqhilaariangani maliguarutit auladjutigijangit qinmit nanminirijangit iluani Iqaluktuuttiarmi (Iqaluktuuttiaq) uuminngalu aallat nunaliit haamlailu iluani qulvahiktumi. Una qaujihaqtut kiugialik ilauqatauhimajunut uuminngat 20 nit nunaqatigiiktunut uvannat Iqaluktuuttiaq ukiuqalingnit 18 ukiuqaqtunut.

Una qaujihaqtut ikajuutauvlunilu anginiqhautaanit havaarilluaqtakhaat hivunikhaqaqhutik munaqhijangit qinmiq amihuuningit iluani Nunavut unalu Nunavik. Havaqatigiiktut qaujihaqtut parnautigivluni aallatqiinit ilitquhianut maligialiit naaguhijangit anginiqhautigut hivunikharialik nalaumattiaqtumik ilagijaujut havaanut.

Tukiliutaanit ilauqatauhimajunut

Una tukiqautaa apirijauniaqtuq ilauqatauhimaluni niplirluni unipkaaliuqhimalutik.

Una tukiqautaa unipkaaliurahuarluni inmi ihuarijamingnit pukukhimajaanit iluani Iqaluktuuttiaq. Hapumminahuarlutik atuqattaqpagaat nalaumattiaqtunillu, una unipkaaqtuq nipiliuqhimaniaqtuq unalu uqaqtittiji ilauhimaniaqtuq ikajuqhimagianganit tamarmik ilauhimajunut, pigiaqaqqat. Tamarmik haffumani qanurilinganingit pukukhimainnarialik qanuq uqariiqhimajumik angirutaanit haffumani tukiqautingat.

Ikajuutikhat ilauqatauhimagavit ilaliutigilaaqtangit

Qulaaniittut aulavikhangit titiqqangit atuinnaarialik nunaptingnit kitunuliqaak ihumagijainnit unalu maliguarut ikaarnatqigiami hivuanut kitunuliqaak kangiqhijangit haffumani Inuinnaat pitquhianit, taimaa nanminirijamingnit ikajuutiginahuangittaqtangit ilauqataugiangani uvani qaujihaqtunut

Ajuqhautiniit unalu nakuunngittunit hamna ilauqatauhimajut ilagilaaqtut

Una qaujihaqatigiiktut takuittut ajuqhautiniit aturnaqtunit tukiqautait qaujihaqtunut. Una qaujiharniq aullaarniaqtuq kiugiaqaqhunilu tukhiutihimajangit apiquutit. Apirijaulimaittut aahiikkut ilauqatauhimajunut.

Ahikkuurviqanngittut unalu qaujihaijullu pidjarikhijuummiriangat ahinut uqaqtaulaittuq

Una qaujihainiq tiliuqhimajuq malingnahuarlugu ahinut uqaqtaulaittuq ilauqatauhimajunut nanminirijangit naammagijarnit qaliriik. Tamaat nalunaitkutaq hapummijauniaqtut ahinut uqalaittunilu kihimi tahapkuat ilauqatauhimajut atiliuqhimajut atingit ilittuqhimagumik. Aallat nanminirijangit nalunaitkutut hiquminniaqtut iluani hivuangani haffumani naunaijainikkut kangiqhijauniaqhuni pidjarikhijuummiriangani tamaat ihumagijangit uqaruhiujuq ilagijaunngittut inungnit avaliqanngittunut. Unainnaq Roxanne Blanchard-Gagné unalu Francis Lévesque, kamagiji, pijunnaqtitauniaqtuq amiakkut qaujihaqtut titiqqangit. Tamaat amiakkuinnat titiqqat pihimainnarahuaqtangit akuningit arvinilik aippaa (7) ukiunganit ublunganit havaaq iniqhimagumi.

Ilaqatauhimajut pijumajangit ilitturningit iluani titiqqanmi haffumani havaaq tunngahunnaqtut atiliuriangani nanminirijangit nalunaitkutaq turaaqhimajangit uvaniittut ataaniittut. Nalunaiqhimajakhatit una pukukhimainnarialik unalu pukukhimajatit ilitquhiittuq unipkaarunmi nanihimajainnit.

Atira takukhaujukhaq makpiraaliuqtunut ilagijangit qaujiharnirnut (unipkaa, tuhagakhainit, taimaittumik): _____ Ublua: _____

Una angirut ahivalaaqtuq qaujaginnaq, unalu ahivaijainiq apiqquutauliamittuq. Turaarvigilugu Roxanne Blanchard-Gagné katiqhuqhimagiangani.

Ikajuuhiaq

Tunijauniaqtutit \$50 aittuuhikhamik aturnaqtuq hamannat Iqaluktuuttiaq KUAPAK aullaaqtunut qakugukhamut ikajuuhiaq.

Niuvirahuaqtukhat iniqhimaningit ajuqhautingillu pijumajangillu

Una qaujiharniq ihumagijaunngittuq niuvirahuaqtunut piliriakhaat. Roxanne Blanchard-Gagné qaujimanngittuq haffuminngat ihuikkutit inminut atuaganut uqariiqlhimajakhat.

Hiamipkainiq iniqhimaningit

Una piliriakhangit qaujiharnirnut naviniujuq haffumani titiqqaitigut ihumaliuqhimajangit unalu naittumik atauhirmik ilagijaujuq qaujiharnikkut titiraq. Una unipkaaq taja ukpiruhtaujut pitquhingillu qinmiq nanminiquitilik ilagijaujut tunijauniaqtut unalu hivunikhangit havaarijauniaqtuq Nunavik unalu Nunavut. Tukhiutauhimajuq, una unipkaaq ilaliutauniaqtuq tamainnut kiujunut tukhiutigijangit, (Qablunaatitut, kinguanilu Inuinnaqtun) nipliriniaqtangillu kitunuliqaak katimajunut Iqaluktuuttiaq taimaa aadjiliuqhimajut angmaumaniaqtut kinaliqaak pijumagumiuk.

Hivunngani ilihautiniit

Hamna amiakkungit nalunaitkutut, taimaa ilauqatauhimajut ahinut uqarumanngittut, angmaumaniaqtuq uvunga Francis Lévesque havaangit malruk havaarijangit (*Inuit unalu Qinmingit: Inungnut-Anngutikhanut Ilagijaujut iluani Nunavik unalu Nunavut Ublumi*) unalu *Qimuksiit: Aallatqiit Ilitquhianit Ilagiiqatigiiktut uvani Ilaugatauhimajunut ukunangat Inuit, Qinmiit (qinmiit) unalu Kitunuliqaak Timiujunut iluani Qitiani Ukiuqtaqtumi (Nunavik unalu Nunavut)*, akhuuqpakhutik tukihinahuaqhutik qanuq Nunavik unalu Nunavut hivumuurahuaqtut ilagiiktunut unalu qinmingit.

Akilirialgit katittuqhimaningit

Ilaugatauhimajut uvani naunaijaijut piqutaunngittuq ilingnit pijunnautivit hapummigianganiluuniit Roxanne Blanchard-Gagné, Francis Lévesque uuminngaluuniit Kupangit Ilinniarvigjuangat UQAT hamannat ajuitpiaqtunut unalu maliktakhangit munarijakhainit hapummivikhangit ilvit nalunaitkutut nanminirijatilluuniit, aahiittauq maliktakhangit ajuitpiaqtunik munarijakhait.

Ilaugatauhimajut iluani qaujiharnirnut akiliqhilaittut upautiinnaqtut

Malikhimalugit uuvunga Kupangit Ilinniarvigjuangat UQAT maligautaanit ihumagihimalugillu ajurnanngittumik tamainnut kiuhimajut, ilauqatauhimanut uvani qaujiharnirnut akiliqhimaittumik upainnaqtukhat. Tamaat ilaliutijakhat pijunnautiqaqtut ahivarumagumik havaanut, piirumagunni ilauqataunianut, unalu/tukhiutigijumagunniluuniit unipkaarjatit titiraqhimajatit nipiliuqtatillu hiqumittukhaujut.

Ilagijainnit naunaittiarumaguviit haffumani pijunnautivit, turaarvigilugu Maliktakhangit Katimajiralaq uvani:

Maliktakhangit Katimajiralaq ukunganngat Qaujiharniq Ilagijaujuq Inungnut

UQAT

Angajuqqaangit-Tugilirijaa, Ilihaijuq unalu Qaujiharniq

445, boul. de l'Université, Room B-309

Rouyn-Noranda (QC)

J9X 5E4

Hivajautikkut: (819) 762-0971 # 2252

Akiittuq: 1 (877) 870-8728 #2252

BIBLIOGRAPHIE

I. Archives et lois

[194?]. [Photographie]. Mildred Young Hubbert fonds (N-2004-008: 0032). NWT Archives. <https://gnwt.accesstomemory.org/n-2004-008-0032>

[1962?]. [Photographie]. Dr. Wyn Rhys-Jones collection (N-2013-003 : 0238). NWT Archives. <https://gnwt.accesstomemory.org/n-2013-003-0238>

Animal Control By-law (1995). Hamlet of Cambridge Bay By-Laws, Reg 82.

Cambridge Bay Community Plan (2019). Hamlet of Cambridge Bay By-Laws, Reg 288.

Cambridge Bay Zoning By-Law (2019 [2016]). Hamlet of Cambridge Bay By-Laws, Reg 289.

Consolidation of Dog Act (1998). Government of Northwest Territories, S.N.W.T., c.34.

Consolidation of Dog Act (2011). Government of Nunavut, S.Nu., c.10, s.2.

Dog Act (1988). Government of Northwest Territories, R.S.N.W.T., c. D-7, s. 1.

Land Administration By-law (2015). Hamlet of Cambridge Bay By-Laws, Reg 271.

Nunavut Act (1993). Government of Canada, S.C., c. 28.

Nunavut Land Claims Agreement Act (1993). Government of Canada, S.C., c. 29.

Ordinance Respecting Dogs (1929). Government of Northwest Territories.

II. Références

- Aenishaenslin, C., Brunet, P., Lévesque, F., Gouin, G.G., Simon, A., Saint-Charles, J., Leighton, P., Bastian, S. et Ravel A. (2019). Understanding the Connections Between Dogs, Health and Inuit Through a Mixed-Methods Study. *Ecohealth*, 16(1), 151-160.
- Aird, K. and Fox, G. (2020). *Indigenous Living Heritage in Canada*. Canadian Commission for UNESCO's IdeaLab.
- Aporta, C. (2004). Routes, trails and tracks: Trail breaking among the Inuit of Igloolik. *Études / Inuit / Studies*, 28(2), 9–38.
- Aporta, C. (2009). The trail as Home: Inuit and Their Pan-Arctic Network of Routes. *Hum Ecol*, 37,131-146.
- Arctic Nomads (2017). *Arctic Nomads*. Sisimiut.
- Arctic Nomads (2020). *Anbefalinger: Bevaring og udvikling af hundeslædekulturen*. Sisimiut.
- Arnaviapik, S. (1974). Remembering Old Times. *Inuktitut, Fall*, 27-38.
- ASCHH — Aboriginal Standing Committee on Housing and Homelessness (2012). *Plan to End Aboriginal Homelessness in Calgary*. University of Calgary.
- Auclair, R. et Lampron, C. (1987). Approche intégrée : une innovation dans la dispensation des services sociaux. *Service social*, 36(2-3), 315–341.
- Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Prentice Hall.
- Barbier, J.-M. (1998). *Savoirs théoriques et savoirs d'action, 2e édition*. Presses universitaires de France.
- Baril, D. (2019). *Les relations entre les agents de la Gendarmerie royale du Canada et les Inuit de l'Arctique de l'Est lors des patrouilles en chiens de traineau de 1920 à 1940* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.
- Bell, J. (2019, 12 février). First Air now offers lower-cost Ilak fares to Kitikmeot Inuit. *Nunatsiaq News*. <https://nunatsiaq.com/stories/article/first-air-now-offers-lower-cost-ilak-fares-to-kitikmeot-inuit/>

- Berger, T.R. (s.d.). *Accord sur les revendications territoriales du Nunavut : Négociations du contrat de mise en œuvre pour la deuxième période de planification 2003-2013*. Rapport final du conciliateur Le 1^{er} mars 2006 : « Le projet Nunavut ».
- Birsdall-Jones, C., Corunna, V., Turner, N., Smart, G. et Shaw, W. (2010). *Indigenous Homelessness. AHURI Final Report No. 143*. Western Australian Research Centre.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23 (5-6), 873-896.
- Bockstoce, J.R. (2018). *White Fox and Icy Seas in the Western Arctic: The Fur Trade, Transportations, and Change in the Early Twentieth Century*. Yale University Press.
- Bonnemaison, J. (1981). Voyage autour du territoire. *L'Espace géographique*, 10(4), 249-262.
- Borrows, J. (2017). Foreword. Dans F. Dussart et S. Poirier (dirs.), *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada* (p. vii-xiii). University of Toronto Press.
- Briggs, J. (1970). *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Harvard University Press.
- Brink, J.W. (2005). Inukshuk: Caribou Drive Lanes on Southern Victoria Island, Nunavut, Canada. *Arctic Anthropology*, 42(1), 1-28.
- Brown, B. (2020, 12 mars). Nunavut's minimum wage increases to \$ 16 starting April 1. *CBC News*. <https://www.cbc.ca/news/canada/north/nunavut-increases-minimum-wage-1.5495588?fbclid=IwAR1LKLuR6zm5vEXMLVZVQrW70ihQ8zBu3o5ayseoYT154sgsLTCUKLJa9Ck>
- Brunet, B. (2019). *Dynamiques culturelles et représentations sociales du chien dans le village nordique de Kujjuaq (Nunavik)* (Mémoire de maîtrise). Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.
- Budiansky, S. (2002). *The Truth about Dogs*. Londres : Orion Books.
- Canada Without Poverty (2016). *Nunavut Poverty Progress Profile*. <https://cwp-csp.ca/wp-content/uploads/2016/12/NU-Report-Fixed.pdf>

- Carlson, B. (2013). "The 'new frontier': Emergent Indigenous identities and social media". Faculty of Law, *Humanities and the Arts — Papers*, 844, 147-168.
- CCNSA — Centre de collaboration nationale de la santé autochtone (2009). *Soutien des parents autochtones : enseignements pour l'avenir*. <http://ccnsa.ca/docs/nccah%20reports/French%20reports/NCCAH-supportingaboriginalparents-BODY-april2009.pdf>
- Chamberlain, C. et MacKenzie, D. (2003). How many homeless youth in 2001 ?. *Youth Studies Australia*, 22(1), 18-24.
- Chamberlain, C. et MacKenzie, D. (2008). *Counting the homeless 2006: Australia*, Report prepared for the Australian Bureau of Statistics, Canberra, Australia.
- Christensen, N.B. (2003). *Inuit in Cyberspace – Embedding Offline Identities Online*. Museum and Tusculanum Press and University of Copenhagen.
- Coates, K. (1985). *Canada's Colonies: A history of the Yukon and Northwest Territories*. James Lorimer & Company.
- Collignon, B. (1996). *Les Inuit : ce qu'ils savent du territoire*. L'Harmattan.
- Condon, R. G. (1996). *The Northern Copper Inuit: A history*. University of Toronto Press.
- Croteau, J.-J. (2010). *Final Report of the Honorable Jean-Jacques Croteau Retired Judge of the Superior Court Regarding the Allegations Concerning the Slaughter of Inuit Sled Dogs in Nunavik (1950–1970)*. <http://thefanhitch.org/officialreports/Final%20Report.pdf>
- Damas, D. (1963). Igluligmiut Kinship and Local Groupings: A Structural Approach. *National Museum of Canada, Bulletin no 196*, Ottawa.
- Damas, D. (1975). Demographic Aspects of Central Eskimo Marriage Practices. *American Ethnologist*, 2(3), 409-428.
- Damas, D. (2002). *Arctic Migrants/Arctic Villagers. The Transformation of Inuit Settlement in the Central Arctic*. McGill-Queen's University Press.
- Dardel, E. (1952). *L'Homme et la Terre : nature de la réalité géographique*. Presses Universitaires de France.

- Da Silva, C. T. (2014). Situations coloniales, pluralisme ethnique et défis de l'autonomie autochtone en Amérique latine. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(2-3), 13–28.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Descola, P. (2010). *Diversité des natures, diversité des cultures*. Bayard.
- Desgagné, S. (1998). « La position du chercheur en recherche collaborative : illustration d'une démarche de médiation entre culture universitaire et culture scolaire », *Recherches qualitatives*, 18, 77-105.
- Dickerson, M.O. (1992). *Whose North? Political Change, Political Development, and Self-Government in the Northwest Territories*. UBC Press / Arctic Institute of North America.
- Diubaldo, R. J. (1985). *The Government of Canada and the Inuit, 1900-1967*. Research Branch, Corporate Policy, Department of Indian and Northern Affairs Canada.
- Doublet, J. (1949). Des lois dans leurs rapports avec la population. *Revue trimestrielle de l'Institut national d'études démographiques*, 4(1), 39-56.
- Dunn, L. (2015). *Networks of Resilience: Online Sharing and Visions of Community in Cambridge Bay, NU* (Mémoire de maîtrise). McGill University.
- Dunn, L. et Gross, P. (2016). Food-Sharing Practices Online in the Facebook Group Cambridge Bay News. *Études Inuit Studies*, 40(2), 225–243.
- Dunning, R. W. (1962). A Note on Adoption Among the Southampton Island Eskimo, *Man*, 62, 163-167.
- Dupré, F. (2011). L'exercice des parentés et la transmission des savoirs relationnels. Recherche exploratoire sur les sites de réseaux sociaux des Inuit des îles Belcher (Nunavut), *Anthropologies et Sociétés*, 35(1-2), 87-110.
- Dupré, F. (2014). *La fabrique des parentés. Enjeux électifs, pratiques relationnelles et productions symboliques chez les Inuit des îles Belcher (Nunavut, Arctique canadien)* (Thèse de doctorat). Université Laval et Université Lumière Lyon 2.
- Durkheim, E. (1895). *Les règles de la méthodes sociologiques*. F. Alcan.
- Durkheim, E. (1968 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Presses universitaires de France.

- Durkheim, E. (2013a [1893]). *De la division du travail social*. Presses universitaires de France.
- Durkheim, E. (2013b [1897]). *Le Suicide, étude de sociologie*. Presses universitaires de France.
- Dussart, F. et Poirier, S. (2017). Knowing and Managing the Land: The Conundrum of Coexistence and Entanglement. Dans F. Dussart et S. Poirier (dirs.), *Entangled Territorialities: Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada* (p. 3-24). University of Toronto Press.
- Egeland, G. M. (2010). Inuit Health Survey, 2007-2008 : Nunavut (Ste-Anne-de-Bellevue, Québec : Centre for Indigenous Peoples' Nutrition and Environment [Centre pour la nutrition et l'environnement des peuples autochtones], mai 2010), 12.
- Engels, F. et Marx, K. (1845 [2019]). *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique*. Les Éditions sociales.
- Falquet, J. (2015). « Corps-territoire et territoire-Terre » : le féminisme communautaire au Guatemala. Entretien avec Lorena Cabnal. *Cahiers du Genre*, 59, 73-89.
- Favre, D. S. (2019). *Animal Law: Welfare Interests and Rights*. Wolters Kluwer Law & Business.
- Federn, P. (1953). *La psychologie du moi et les psychoses*. Presses Universitaires de France.
- Fienup-Riordan, A. (2019). *Akulmiut neqait: Fish and food of the Akulmiut*. University of Alaska Press.
- Finnie, R. (1942). *Canada Moves North*. Macmillan.
- Freeman, M. (1976). *Report: Inuit Land Use and Occupancy Project, Volume III: Land Use Atlas*. Department of Indian and Northern Affairs.
- Friesen, T. M. (2002). Analogues at Iqaluktuuq: the social context of archaeological inference in Nunavut, Arctic Canada, *World Archaeology*, 34(2), 330–345.
- George, J. (2012, 11 octobre). CamBay council mulls mixed-breed dog problems. *Nunatsiaq News*.

https://nunatsiaq.com/stories/article/65674cambay_council_mulls_over_mixed-breed_dog_problems/

George, J. (2018, 22 octobre). First Air offers reduced fares to western Nunavut Inuit. *Nunatsiaq News*.
https://nunatsiaq.com/stories/article/65674first_air_offers_reduced_fares_to_western_nunavut_inuit/

Gouin, G. G. (2019). *Interactions à risques entre les enfants et les chiens au Nunavik dans une perspective d'approche écosystémique de la santé* (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal.

Gouvernement du Québec (2015). *L'alimentation des Premières Nations et des Inuits au Québec*.
https://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/2054_alimentation_premieres_nations_inuits.pdf

Government of Nunavut (2019). *The GN Staff Housing Policy*.
https://www.gov.nu.ca/sites/default/files/gn_staff_housing_policy.pdf

Guemple, L. (1965). Saunik: Name sharing as a factor governing Eskimo kinship terms, *Ethnology*, 4, 325-335.

Guemple, L. (1972). *Alliance in Eskimo Society: Proceedings of the American Ethnological Society for 1971*. University of Washington Press.

Guemple, L. (1979). *Inuit Adoption*. Musée National de l'Homme, Service canadien d'ethnologie (« Mercure »).

Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. Les Presses universitaires de France.

Hardy, G. (2012). Théorie du double-bind (double lien) de Gregory Bateson. Dans G. Hardy (dir.), *S'il te plaît, ne m'aide pas : L'aide sous injonction administrative ou judiciaire* (p. 19-27). ERES.

Hill Collins, P., et Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. Polity Press.

Houmard, C. (2015). Dorsétiens et Thuléens dans l'Arctique de l'Est canadien, quelle modalité de remplacement (~XIII^e siècle apr. J.-C.) ? *Les nouvelles de l'archéologie*, 141, 38-43.

Ipellie, A. (1976). How Noisy They Seems. *Inuit Today*, 5(1).

- ITK — Inuit Tapiriit Kanatami (2014). *Social determinants of Inuit health in Canada*. https://www.itk.ca/wp-content/uploads/2016/07/ITK_Social_Determinants_Report.pdf
- ITK — Inuit Tapiriit Kanatami (2018). *Stratégie nationale inuite sur la recherche*.
- ITK — Inuit Tapiriit Kanatami et NRI — Nunavut Research Institute (2007). *Negotiating Research Relationships with Inuit Communities: A Guide for Researchers*. Inuit Tapiriit Kanatami / Nunavut Research Institute.
- Jaccoud, M. (2013). Justice et peuples autochtones au Québec : une autodétermination relative. Dans A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon (dirs.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (p. 233-254). Les Presses de l'Université de Montréal.
- Jaccoud, M., Gervais, I. et Spielvogel M. (s.d.). *Police et colonisation des peuples autochtones au Canada*. Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics. https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Fiches_synthese/Police_et_colonisation_des_peuples_autochtones.pdf
- Jenness, D. (1959) [1922]. *The People of the Twilight*. University of Chicago Press.
- Jenness, D. (1964). *Eskimo Administration: II*. Arctic Institute of North America.
- Johnson, V. (2019). “I’m sorry now we were so very severe”: 1930s Colonizing Care Relations between White Anglican Women Staff and Inuvialuit, Inuinait, and Iñupiat People in an “Eskimo Residential School”. *Feminist Studies*, 45(2-3), 335-371.
- Keith, D. (s.d.) *Stephen Angulalik: Nuvvaayi Qitirmiuni / Stephen Angulalik: Kitikmeot Fur Trader / Stephen Angulalik : commerçant en fourrures de Kitikmeot*. Kitikmeot Heritage Society.
- Keith, D. et Friesen M. (s.d.). *Iqaluktuurmiutat/Iqaluktuurmiutat: Life at Iqaluktuuq/Les Iqaluktuurmiutut : la vie à Iqaluktuuq*. Kitikmeot Heritage Society. https://70ba67af-38ca-44d9-9ad3-1b20dd9086c5.filesusr.com/ugd/56a2ca_69d1791416474d67b6ad8c7f5914cdf7.pdf
- Keys, Y. (1998). *Homelessness in the Aboriginal and Torres Strait Islander Context and its possible implications for the Supported Accommodation Assistance Program (SAAP)*. Department of Family and Community Services.

- KHS — Kitikmeot Heritage Society (s.d.-a). *Inukkaknailak and Other Stories / Inukkaknailak Kapkuallu aallat Unipkaat*. Nunavut Actic College.
- KHS — Kitikmeot Heritage Society et Polar Knowledge Canada (2016). *A Guidebook for Research with Nunavut Communities: Iqaluktuuttiaq (Cambridge Bay)*. https://docs.wixstatic.com/ugd/56a2ca_6de27f4ef7f34547ba4abde670d09c52.pdf
- King, D. (2006). *A Brief Report of the Federal Government of Canada's Residential School System for Inuit*. Aboriginal Healing Foundation.
- Kitikmeot Inuit Association (2012). Volume 3 Appendices, Part 2 — Back River Project. https://backriverproject.com/wp-content/themes/gold/assets/pdfs/English%20Posters/Vol3_Appendices_Part3of4.pdf
- Kovach, M. (2009). *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*. University of Toronto Press.
- Lapassade, G. (1991). *L'ethnosociologie*. Méridiens Klincksieck.
- Lapassade, G. (2002). Observation participante. Dans J. Barus-Michel (dir.), *Vocabulaire de psychosociologie* (pp. 375-390). Érés.
- Latour, B. (2007). *Changer de société, refaire de la sociologie*. La Découverte.
- Laugrand, F. (2002) *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*. Les Presses de l'Université Laval.
- Laugrand, F. (2019). Le fait religieux dans l'Inuit Nunangat et au Groenland : des traditions chamaniques à l'évangélisme. *SciencesPo*. <https://www.sciencespo.fr/ceri/fr/oir/le-fait-religieux-dans-l-inuit-nunangat-et-au-groenland-des-traditions-chamaniques-l-evangelisme>
- Laugrand, F. et Oosten, J. (2002). Canicide and Healing: The Position of the Dog in the Inuit Cultures of the Canadian Arctic. *Anthropos*, 97(1), 89-105.
- Laugrand, F. et Oosten, J. (2012). *Inuit Shamanism and Christianity: Transitions and transformations in the Twentieth Century*. McGill-Queen's University Press.
- Laugrand, F. et Oosten, J. (2014). *Hunters, Predators and Prey: Inuit Perceptions of Animals*. Berghahn Books.

- Lévesque, C., Turcotte, A.-M., Ratel, J.-L. et Germain, A. (2015). La condition itinérante au sein de la population autochtone au Québec : Éléments de compréhension et pistes d'analyse. Dans Saïd Bergheul (dir.), *Regards croisés sur l'itinérance* (p. 111-130). Presses de l'Université du Québec.
- Lévesque, F. (2007). Inuit and Non-Inuit Views of the Past: The 1962 Canine Distemper Epizootic in the Cumberland Sound, Baffin Island. Dans L. Kaplan et M. Daveluy (éd.), *Resilience in Arctic Societies* (p. 103-110).
- Lévesque, F. (2008). *Les Inuit, leurs chiens et l'administration nordique, de 1950 à 2007. Anthropologie d'une revendication inuit contemporaine* (Thèse de doctorat). Université Laval.
- Lévesque, F. (2010). Le contrôle des chiens dans trois communautés du Nunavik au milieu du 20^e siècle. *Études/Inuit/Studies*, 34(2), 149-166.
- Lévesque, F. (2011). An Ordinance Respecting Dogs: How Creating Secure Communities in the Northwest Territories Made Inuit Insecure. Dans M. Daveluy, F. Lévesque, et J. Ferguson (dirs.), *Humanizing Security in the Arctic* (p. 73-90). CCI Press.
- Lévesque, F. (2015). Là où le bât blesse : soixante ans de gestion des chiens au Nunavik. Dans M. Cros, J. Bondaz, et F. Laugrand (dirs.), *Visions du monde animal* (p. 65-85). Éditions des Archives contemporaines.
- Lévesque, F. (2018). Threatening the Fantasy of an Arctic Welfare State: Canada, Quebec and Inuit Dogs in Qikiqtaaluk and Nunavik between 1957 and 1968. Dans R. Losey, R. Wishart et J. P. Loovers (dirs.), *Dogs in the North. Stories of cooperation and co-domestication* (p. 172-190). Routledge.
- Lévesque, F. (2019). Ni animal de compagnie, ni animal de travail : proximité et mise à l'écart du qimmiq (chien) dans les familles inuites de l'Arctique central canadien avant la sédentarisation. *Enfances Familles Générations*, 32. <http://journals.openedition.org/efg/6408>
- Lotte, M. (2013). Principales zoonoses bactériennes transmises par le chien et le chat à l'homme et les méthodes de prévention associées. *Sciences pharmaceutiques*. <https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00862160>
- Loukacheva, N. (2012). Indigenous Inuit Law, "Western" Law and Northern Issues. *Arctic Review on Law and Politics*, 3(2), 200–217.

<https://site.uit.no/arcticreview/files/2013/09/Indigenous-Inuit-Law-%E2%80%9CWestern%E2%80%9D-Law-and-Northern-Issues.pdf>

- MacRury, I. K. (1991). *The Inuit Dog: It's Provenance, Environment and History*. (Mémoire de maîtrise). University of Cambridge.
- Malamud, R. (2013). Foreword. Dans K. Nagy et P. D. Johnson III (dirs.), *Trash Animals: How We Live with Nature's Filthy, Feral, Invasive, and Unwanted Species* (pp. xi-xiii). University of Minnesota Press.
- Malberg, T. (1980). *Human Territoriality*. De Gruyter.
- Mauss, M. (1925) [1950]. Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Presses universitaires de France.
- McGregor, H. E. (2010). *Inuit Education and Schools in the Eastern Arctic*. UBC Press.
- McHugh, S. (2013). 'A Flash Point in Inuit Memories': Endangered Knowledge in the Mountie Sled Dog Massacre. *English Studies in Canada*, 39(1), 149-175.
- Memmott, P., S. Long, C. Chambers et F. Spring (2003). *Categories of Indigenous "homeless" people and good practice responses to their needs. AHURI Final Report no. 49*. Australian Housing and Urban Research Institute.
- Menzies, P. (2009). Homeless Aboriginal Men: Effects of Intergenerational Trauma. Dans J. D. Hulchanski, P. Campsie, S. Chau, S. Hwang et E. Paradis (dirs.), *Finding Home: Policy Options for Addressing Homelessness in Canada* (p. 1-25). University of Toronto Press.
- Montcombroux, G. (1997). *The Canadian Inuit Dog: Canada's Heritage*. Whipoorwill Press.
- Morrisette, J. (2013). Recherche-action et recherche collaborative : quel rapport aux savoirs et à la production de savoirs? *Nouvelles pratiques sociales*, 25(2), 35-49.
- Murdock, G. P. (1949 [1972]). *Social Structure*. Macmillan.
- Nagy, K. et P. D. Johnson III. (2013). Introduction Dans K. Nagy et P. D. Johnson III (dirs.), *Trash Animals: How We Live with Nature's Filthy, Feral, Invasive, and Unwanted Species* (p. 1-27). University of Minnesota Press.

- Nappaaluk, M. (2002 [1987]). *Sanaaq*. Stanké.
- Nunatsiaq News (2013, 23 août). A thank-you from Cambridge Bay to visiting veterinarians. *Nunatsiaq News*.
https://nunatsiaq.com/stories/article/65674a_thank-you_to_vets_from_cambridge_bay/
- Nunavut Bureau of Statistics (2011). *Nunavut Housing Needs Survey (NHNS). Fact Sheet* - Cambridge Bay. 26 janvier, 2011.
<https://www.gov.nu.ca/sites/default/files/files/NHNS%20Cambridge%20Bay%20Fact%20Sheet.pdf>
- Nunavut Housing Corporation (2013). *The GN Long-Term Comprehensive Nunavut Housing and Homelessness Strategy*.
<http://blueprintforaction.ca/docs/other/nhc-strategic-framework-en.pdf>
- Nunavut Housing Corporation (2018). *Société d'habitation du Nunavut. Rapport annuel 2017-2018*.
https://s3.amazonaws.com/nhcweb/publications/annualreport_2017-18_2.pdf
- Patrick, C. (2015). *L'itinérance autochtone au Canada. Revue de littérature*. Le rond-point de l'itinérance.
- Paugam, S. (2008). *Le lien social. Que sais-je ?*. Presses universitaires de France.
- Perls, F.S. (1947). *Ego, Hunger and Agression*. Vintage Books.
- Perls, F.S., Hefferline, R., Goodman, P. (1979). *Gestalt Therapy. Vers une théorie du self : Nouveauté, excitation et croissance*. Éditions Stanké.
- QTC — Qikiqtani Truth Commission (2013). *Thematic Reports and special studies 1950-1975. Analysis of the RCMP Sled Dog Report*. Inhabit Media Inc.
- Rasmussen, K. (1932). *Intellectual Culture of the Copper Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition. 1921-1924, Vol. IX*. Gyldendalske Boghandel.
- Rawls, J. (1971). *A theory of Justice*. Harvard University Press.
- RCMP — Royal Canadian Mounted Police (2006.) *The RCMP and the Inuit Sled Dogs (Nunavut and Northern Quebec: 1950-1970)*. Royal Canadian Mounted Police.
- Rogers, S. (2015, 15 décembre). Western Nunavut group finds dog frozen, other hurt, neglected. *Nunatsiaq News*.

https://nunatsiaq.com/stories/article/65674nunavut_group_finds_dog_frozen_others_hurt_neglected/

S.A. (2013, 21 avril). Photo: CamBay's Diamonds in the Ruff hold nail clinic. *Nunatsiaq News*.
https://nunatsiaq.com/stories/article/65674photo_cambays_diamonds_in_the_ruff_hold_nail_clinic/

Saladin d'Anglure, B. (1998). La parenté élective chez les Inuit du Canada, fiction empirique ou réalité virtuelle? Dans Agnès Fine (dir.), *Adoption. Ethnologie des parentés choisies* (p. 121-150). Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Saladin d'Anglure, B. (2004). Le « troisième » sexe social des Inuit. *Diogenes*, 208(4), 157-168.

Saladin d'Anglure, B. (2006). *Être et renaître inuit : homme, femme ou chamane*. Gallimard.

Saladin d'Anglure, B. (2013 [1964]). *L'organisation sociale traditionnelle des Inuit de Kangiqsujuq, Nunavik* (Mémoire de maîtrise, version de 1964 augmentée). Université de Montréal / Institut culturel Avataq.

Saladin d'Anglure, B. (2015). Les métamorphoses dans les relations inuit avec les animaux et les esprits. *Religiologiques*, 32, 29-63.

Schwatka, F. (1884). The Netschilluk Innuits. *Science*, 4(98), 543-545.

Serpell, J. (1986). *In the Company of animals: A study of Human-Animal Relationships*. Cambridge University Press.

Serpell, J. (dir.). (2017). *The Domestic Dog. Its Revolution, Behavior, and Interactions with People*. Cambridge University Press.

Sheppard, L. et White, M. (2017). *Many Norths: Spatial Practice in a Polar*. Actar Publishers.

Silk, J. (1987). Adoption Among the Inuit. *Ethos*, 15(3), 320-330.

Smith, L. T. (1999 [2012]). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.

Société Makivik (2005). *Echo of the Last Howl*. Makivik Corporation.

- Spencer, R. F. (1958). Eskimo Polyandry and Social Organization. Dans *Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists, Copenhagen* (p. 539-544). Munksgaard.
- Spencer, R. F. (1959). The North Alaskan Eskimo: A study in Ecology and Society. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 171(1), 1-490.
- Sperry, J. (1952). *Eskimo Kinship* (Thèse de maîtrise). Columbia University.
- Spier, L. (1925). The Distribution of Kinship Systems in North America, *University of Washington Publications in Anthropology*, 1(2), 69-88.
- Stairs, A. (1995). Learning processes and teaching roles in Native education: Cultural base and cultural brokerage. Dans M. Battiste et J. Barman (dirs.), *First Nations education in Canada: The circle unfolds* (p. 139-153). UBC Press.
- Stefánsson, V. (2018 [1913]). *My life with the Eskimo*. The Macmillan Company.
- Stefánsson, V. (1919). The Stefánsson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum: Preliminary Ethnological Report. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 14(1).
- Taylor, J. G. (1993). Canicide in Labrador: Function and Meaning of an Inuit Killing Ritual. *Études / Inuit / Studies*, 17(1), 3-13.
- Tester, F. (2010a). Can the Sled Dog Sleep? Postcolonialism, Cultural Transformation and Consumption of Inuit Culture. *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry*, 3(3), 7-19.
- Tester, F. (2010b). Mad Dogs and (mostly) Englishmen: Colonial Relations, commodities, and the fate of Inuit Sled Dogs. *Études / Inuit / Studies*, 34(2), 129-147.
- Thalbitzer, W. (1930). Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie. *Journal de la Société des Américanistes*, 22, 73-106.
- The New Oxford Annotated Bible (2007). Michael D. Coogan (dir.). Oxford University Press.
- Therrien, M., et Laugrand, F. (dirs). (2001). *Perspectives on Traditional Health. Interviewing Inuit Elders*. Nunavut Arctic College / Nortex.

- Thistle, J. (2017). *Définition de l'itinérance chez les Autochtones au Canada*. Presse de l'Observatoire canadien sur l'itinérance.
- Tilley, S.A. (2016). *Doing Respectful Research: Power, Privilege and Passion*. Fernwood Publishing.
- Todorov, T. (1995). *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*. Éditions du Seuil.
- Truth and Reconciliation Commission (2015a). *Canada's Residential Schools: Volume 1, The History Part, Origin to 1939. The final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. McGill-Queen's University Press.
- Truth and Reconciliation Commission (2015b). *Canada's Residential Schools: Volume 2, The Inuit and Northern Experience. The final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. McGill-Queen's University Press.
- Tuu'luq, M. (1977). A Story of Starvation. *Inuit Today*. 6(9), 26-31.
- Usher, P. J. (1971). *Fur Trade Posts of the Northwest Territories, 1870-1970*. Department of Indian Affairs and Northern Development.
- Vinay, K. P. (2001). Géographie et pouvoir. *Critique Internationale*, 10(1), 51-58.
- Willmott, W. E. (1960). The Flexibility of Eskimo Social Organization, *Anthropologica*, 2(1), 48-59.
- Wright, K. (2014, 18 août). Volunteer vets spay, neuter, vaccinate scores of Cambridge Bay pets. *Nunatsiaq News*.
https://nunatsiaq.com/stories/article/65674volunteer_vets_spay_neuter_vaccinate_scores_of_cambridge_bay_pets/
- Young, S. (1998). *Homelessness in the Aboriginal and Torres Strait Islander context and its possible implications for the Supported Accommodation Assistance Program*. Report prepared for the Australian Government, Department of Health and Family Services.
- Zahara, A. R. D. et M. J. Hird, 2015. Raven, Dog, Human: Inhuman Colonialism and Unsettling Cosmologies. *Environmental Humanities*, 7, 169-190.

III. Sites web

- Bonesteel, S. (2006). *Les relations du Canada avec les Inuit : Histoire de l'élaboration des politiques et des programmes*. https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/inuit-book_1100100016901_fra.pdf
- Canadian Institute for Health Information (2020). *Supply, Distribution and Migration of Physicians in Canada, 2019 — Methodology Notes*. <https://www.cihi.ca/sites/default/files/document/supply-distribution-migration-of-physicians-in-canada-2019-methodology-notes-en.pdf>
- Canadian North (2011). *Canadian North Pet Policy 2020*. <https://www.airline-pet-policies.com/canadian-north-pet-policy.php>
- Chinook Project (2020a). *Cambridge Bay. The Chinook Project*. <http://chinookproject.wmtest.ca/our-chinook-project-participants/participating-communities/cambridge-bay/>
- Chinook Project (2020b). *Mission & Method. The Chinook Project*. <http://chinookproject.wmtest.ca/mission-method/>
- CSSSPNQL (2016). *Portrait de l'itinérance dans les communautés des Premières Nations au Québec*. http://www.cssspnql.com/docs/default-source/centre-de-documentation/portrait_itin_fra_web.pdf?sfvrsn=2
- Gouvernement du Canada (2018). *Bison des bois (Bison bison athabasca) : programme de rétablissement au Canada 2018*. <https://www.canada.ca/fr/environnement-changement-climatique/services/registre-public-especes-peril/programmes-retablissement/bison-bois-2018.html>
- Gouvernement du Canada (2020). *Réintroduction du bison des prairies*. <https://www.pc.gc.ca/fr/pn-np/ab/banff/info/gestion-management/bison>
- Institut de recherche en santé du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada et Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (2018). *Énoncé de politique des trois conseils : éthique de la recherche avec des êtres humains, EPTC 2*. https://ethics.gc.ca/fra/policy-politique_tcps2-eptc2_2018.html
- KHS — Kitikmeot Heritage Society (s.d.-b). <https://www.kitikmeotheritage.ca/>

- KHS — Kitikmeot Heritage Society (s.d.-c). *Kuukyuak: Returning home to Perry River*. Kitikmeot Heritage Society.
<https://www.kitikmeotheritage.ca/kuukyuak>
- MTO — Nunavut Municipal Training Organization (2020). *Municipal Government Certificate Program. Bylaw Enforcement Officer*. <https://nmto.ca/programs-and-courses/municipal-government-certificate-program/bylaw-enforcement-officer>
- Nunavut Food Security Coalition (2016a). *Rates*.
<https://www.nunavutfoodsecurity.ca/Rates>
- Nunavut Food Security Coalition (2016b). *Definition*.
<https://www.nunavutfoodsecurity.ca/Definition>
- Nunavut Housing Corporation (2015). *Logement social*.
<http://www.nunavuthousing.ca/publichousing>
- Société canadienne d'hypothèques et de logement (2018). *Roommates and Pets*.
<https://www.cmhc-schl.gc.ca/en/rental-housing/i-want-to-rent/roommates-and-pets>
- Statistique Canada (2017a). *Cambridge Bay [Centre de population], Nunavut et Cambridge Bay [Centre de population], Nunavut (tableau). Profil du recensement*, Recensement de 2016, produit n° 98-316-X2016001 au catalogue de Statistique Canada. Ottawa. Diffusé le 29 novembre 2017.
<https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/index.cfm?Lang=F>
- Statistique Canada (2017b). *Cambridge Bay [Revenu], Graphiques (créés à partir des taux) : Cambridge Bay [Centre de population], Nunavut et Nunavut [Territoire]. Profil du recensement*, Recensement de 2016.
https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page_figures.cfm?LANG=F&Geo1=POPC&Code1=1392&Geo2=PR&Code2=62&SearchText=Cambridge+Bay&TABID=1&type=0&B1=Income&sx=TOTAL
- Statistique Canada (2017c). *Cambridge Bay [Logement], Graphiques (créés à partir des taux) : Cambridge Bay [Centre de population], Nunavut et Nunavut [Territoire]. Profil du recensement*, Recensement de 2016.
https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/prof/details/page_figures.cfm?LANG=F&Geo1=POPC&Code1=1392&Geo2=PR&Code2=62&SearchText=Cambridge+Bay&TABID=1&type=0&B1=Income&sx=TOTAL

[o2=PR&Code2=62&SearchText=Cambridge+Bay&TABID=1&type=0&B1=Housing&sx=TOTAL](#)

Statistique Canada (2018). *Enquête auprès des peuples autochtones – Supplément sur les Inuits du Nunavut*. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/181126/dq181126d-fra.pdf>

The Municipality of Cambridge Bay (s.d.) *History*. <http://www.cambridgebay.ca/visitors/history>